AUTHOR:

SPAVENTA, BERTRANDO

TITLE:

... LOGICA E METAFISICA. NUOVA ...

PLACE:

BARI

DATE:

1911

Master Negative #

91-80326-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

D110
Sp2

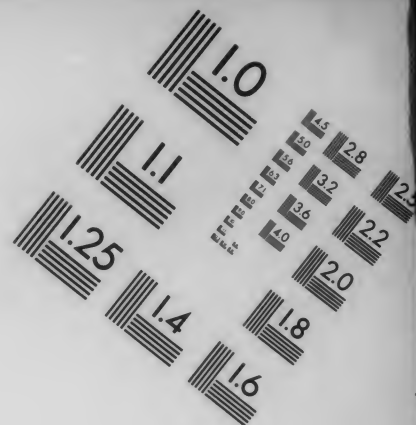
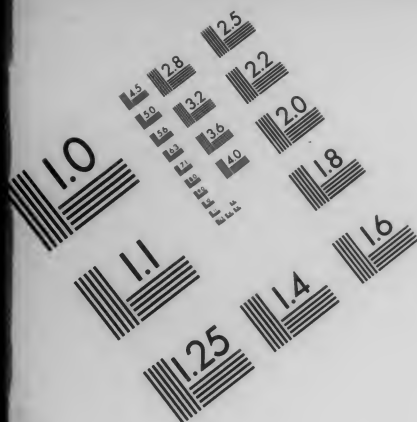
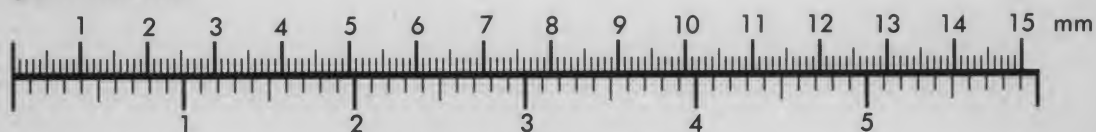
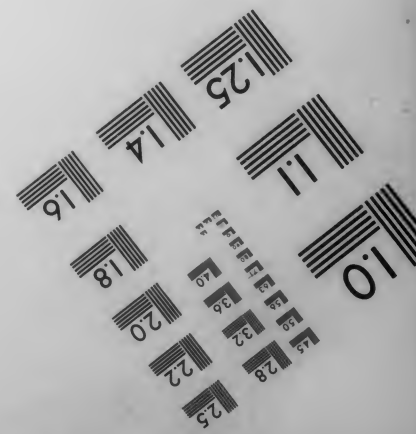
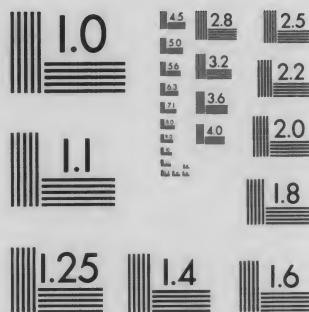
Spaventa, Bertrando, 1817-1883.
... Logica e metafisica. Nuova ed., con l'aggiunta di parti inedite, a cura di Giovanni Gentile. Bari, Laterza, 1911.
xi, 456 p. 20½ cm.

391720

R 2-8-43
GK

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 12-3-91 REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 12-3-91 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BERTRANDO SPAVENTA

LOGICA E METAFISICA

NUOVA EDIZIONE

CON L'AGGIUNTA DI PARTI INEDITE

A CURA

DI

GIOVANNI GENTILE

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1911

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

LOGICA E METAFISICA

DELLO STESSO AUTORE.

1. *La filosofia di Gioberti,* Napoli, Vitale, 1863.
2. *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa,* vol. I, Napoli, Ghio, 1867.
3. *Esperienza e metafisica:* opera postuma a cura di D. Jaja, Torino-Roma, Loescher, 1888.
4. *Scritti filosofici,* con note e un Discorso sulla vita e sulle opere dell'autore, a cura di G. Gentile, Napoli, Morano, 1900.
5. *Una lezione di B. Spaventa,* a cura di S. Maturi, Napoli, De Bonis, 1901.
6. *Principii di etica,* a cura di G. Gentile, Napoli, Pierro, 1904.
7. *Da Socrate a Hegel.* nuovi saggi, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1905.
8. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea,* a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1908.
9. *La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX,* a cura di G. Gentile, Roma, Società ed. D. Alighieri, 1911.

AVVERTENZA.

Nel 1867 lo Spaventa cominciò a raccogliere i suoi scritti sparsi nelle riviste e negli atti accademici, pubblicando un primo volume di *Saggi di critica,* e insieme a ordinare e dare in luce i corsi di filosofia da lui tenuti fin allora nell'università di Napoli. Ai *Saggi* infatti si accompagnava la prima puntata di un primo volume di *Principii di filosofia* [1]; sulla cui copertina era detto: « Per ora si pubblica: I. *La Teorica della conoscenza;* II. *La Logica* (Metafisica). — La distribuzione agli associati sarà fatta in due puntate di circa 200 pagine ciascuna ». Se non che, venuta in breve a mancare la tipografia, che aveva iniziata la stampa, questa pubblicazione delle opere dello Spaventa fu interrotta. Il primo volume dei *Saggi* rimase solo; la raccolta di tutti gli scritti minori fu ripresa soltanto diciassette anni dopo la morte dell'autore, nel 1900; e del primo volume dei *Principii,* che

(1) Napoli, Stabilimento tipogr. Ghio, 1867, pp. xxv-224 in-8.° (fino a p. 275 della presente edizione).

nella prima puntata giungeva alla fine della prima sezione della *Logica* (Dottrina dell'essere), la seconda puntata non venne più; poichè non se ne poterono stampare se non tre foglietti [1], che, non divulgati, furon dati solo agli amici, e andarono la maggior parte smarriti.

Pure lo Spaventa, che era solito preparare con grande cura e scrupolo ogni sua lezione, aveva già da qualche anno steso in carta e quasi pronto il resto del lavoro promesso a complemento di questo primo volume: poichè la logica l'aveva esposto fin dal primo anno del suo insegnamento a Napoli, nel 1862 [2]; e nel ciclo dei suoi corsi, onde, in quel primo e miglior periodo della sua attività didattica, egli usava esaurire tutte le parti principali della *Enciclopedia* hegeliana, c'era tornato su due o tre volte. Così il mio amico prof. Sebastiano Maturi, che alla scuola dello Spaventa stette nove anni, fino al '69, ricorda d'aver udito dal maestro l'esposizione del corso di logica tre volte.

E al Maturi si deve se il volume, rimasto a mezzo nel '67, può in questa edizione tornare alla luce con l'aggiunta delle parti che si desideravano a compimento della logica, quali si potevano desumere dal manoscritto delle lezioni. Chè, morto lo Spaventa, quando il fratello Silvio affidò l'esame de' suoi manoscritti a'

(1) Pp. 225-48 (in questa ediz. pp. 277-302, fino al punto quivi indicato in nota).

(2) V. la *Filosofia ital. in relaz. con la filos. europea*, Bari, Laterza, 1909, p. 207.

più fidi scolari ed amici, al Maturi spettò appunto di leggere questo che serbava il corso di logica, che egli ricordava di avere ripetutamente ascoltato. E ne trasse una copia diligentissima. Dove poi l'originale, autografo, sia andato a finire, ignoro. Ma la copia comunicatami dal Maturi mi è stata scorta sicura a ricostruire, come si poteva, il resto della logica, come lo Spaventa la esponeva in iscuola, e quale, con ritocchi formali e qualche schiarimento in più, o qualche altra citazione degli autori, che ei teneva innanzi e a cui soleva riferirsi, l'avrebbe egli stesso pubblicata. La ricostruzione, per altro, è consistita in un adattamento affatto estrinseco; che non ha aggiunto una parola al testo dell'autore, preferendo la forma talvolta eccessivamente schematica degli appunti destinati all'uso personale della lezione, che doveva rinsanguarli e avvivarli nell'animazione della scuola, all'arbitrio, ancorchè lieve, di un'espressione non propria dell'autore; ma si è limitato a tralasciare qualche frase, che era diretta unicamente agli scolari, secondo che l'autore stesso aveva fatto nella parte rielaborata da lui per la stampa; a rinunziare a qualche rarissimo luogo, dove parole staccate stavano nel manoscritto come semplici richiami pel maestro a idee di cui nel manoscritto non rimane traccia evidente; e a distribuire infine tutta la materia in capi e paragrafi giusta il sistema adottato già nella parte pubblicata dall'autore.

Come documento della relazione tra il testo del

libro frammentario del '67 e il manoscritto ora adoperato per completarlo, ecco qui un brano tolto dalle poche pagine che nella copia del Maturi precedono la parte, che si dà ora per la prima volta in continuazione del frammento già a stampa:

La differenza non è esterna alla identità; nè questa a quella. È la identità che pone la differenza, si pone come differenza; ed è la differenza, che si risolve nella identità, che s'identifica. — Questo duplice atto, o processo, è il vero *atto dell' identità*. — Ogni cosa è quest'atto. Tale è l'universo. Tale è Dio stesso.

La separazione della identità e della differenza — il considerarle come estrinseche l'una all'altra — è propria della logica formale e del misticismo. Quella dice: tutte le cose sono *differenti*, e *solo* differenti; ciascuna è solo identica a sè stessa. Questo dice: tutte le cose sono lo stesso, e *solo* lo stesso. Quella non vede che la differenza, e trascura la identità; questo non vede che la identità, e trascura la differenza. Quella esagera la differenza, e così nega la identità; questo esagera la identità, e così nega la differenza. Quella è vuota superficie, vuota estensione; questa è vuota profondità, vuota intensione. Vuota esteriorità, vuota interiorità. E pure l'una chiama l'altro e si accompagna coll'altro: appunto perchè hanno per fondamento o motivo comune la *separazione* della identità e della differenza. — Nel medio evo formalismo logico (scolastico) e misticismo vanno insieme, — *coesistono;* semplicemente coesistono.

Comprendendo la identità come differenza, e quindi la differenza come identità, si afferma contro la mistica la distinzione, il pensiero, l'attività logica, la manifestazione, l'esteriorità etc.

Se si confronta questo brano con le pp. 294-300 di questo volume, che rielaborano la stessa materia per il libro destinato al pubblico, salvo la diversa redazione del primo capoverso, la stampa apparisce una riproduzione testuale delle lezioni. In più non c'è altro che la citazione dalla ***Scienza della logica*** di Hegel. Ma, se andiamo oltre, l'esposizione delle categorie della differenza presenta ben altre variazioni tra manoscritto e stampa. Alla quale, per dare ancora soltanto un esempio, manca questo brano, che serviva di introduzione didascalica alla esposizione seguente:

Sviluppiamo il concetto della *differenza*. La differenza è la identità, che si differenzia, e perciò il processo della differenza è lo stesso che quello dell'identità.

La identità è 1.° semplice identità: pura possibilità (reale) della differenza (τὸ ταυτόν), ma non *attualità* della differenza, non *reale* differenza. La identità senza nè anche la possibilità della differenza, è l'identità vuota della logica formale.

2.° La identità come differenza (attuale) (τὸ ἓν διαφεροῦν ἑαυτῷ).

3.° La identità che ha posta e in sè risoluta la differenza: la vera e concreta identità: il principio e la verità della differenza.

Così la differenza è *A)* semplice, indeterminata, differenza: semplicemente *non identità:* la diversità; *B)* differenza determinata: la *opposizione: C)* processo della differenza nella sua conciliazione, cioè la contradizione e la risoluzione della contradizione. La differenza in quanto è lo stesso processo che quello della identità — in quanto è differenza dell'Essenza — non si deve confondere colla qualitativa nè colla quantitativa. Essa non è niente d'immediato; perchè è atto di *riflessione*, processo della differenza.

Il nuovo, adunque, del presente volume non si può dire identico a quello che avrebbe pubblicato lo stesso Spaventa, se egli avesse compiuto il volume del '67; come nessuno potrebbe dire quali pagine, e fino a che segno, egli ne avrebbe rifatte. Certo, egli si sarebbe sempre attenuto al suo vecchio corso, parte riproducendolo affatto invariato, parte condensandolo in più stringata e lucida forma, parte schiarendolo con più ordinato e rigoroso svolgimento: e tutto sempre illuminando col riferimento di luoghi trascelti dalla *Grande Logica* hegeliana. La forma sarebbe stata qua e là diversa; ma non la sostanza; e noi possiamo contentarci di essa, quale si atteggiò fin da principio nel ripensamento profondo che l'autore fece della logica di Hegel; poichè così abbiamo finalmente in Italia una esposizione completa di questa logica, e una esposizione magistrale, che viene incontro al bisogno sempre più vivo e sempre più largamente sentito, di esser guidati a penetrare nel segreto processo di questa nuova intuizione del mondo (ancora da conquistare nella sua integrità), che è risoluzione assoluta della natura nello spirito, della realtà nella sua coscienza, dell'esperienza nella logica pura.

Ma, poichè anche ora questi *Principii di filosofia* restano un primo volume senza sèguito, a liberare il libro da una promessa che recava il titolo primitivo, e che non si può più mantenere, m'è parso opportuno sostituire il titolo richiesto dal suo proprio contenuto; e, considerando la prima parte di questo, o « Teorica della conoscenza », e per la sua estensione e pel suo rapporto scientifico con la seconda, come una introduzione alla trattazione maggiore del volume, ho preferito intitolarlo, sull'esempio delle opere tedesche analoghe, *Logica e metafisica:* non perchè dei due termini il secondo amplii il primo, ma perchè lo illustri e definisca al lettore che dal titolo voglia subito argomentare la materia del libro.

GIOVANNI GENTILE.

PREFAZIONE DELL'AUTORE.

I.

Or fa quasi sei anni, il giorno stesso che io principiai le mie lezioni universitarie, mi fu fatta questa strana domanda: — Cosa siete voi? psicologista o ontologista? —

Io sapea bene il detto: *tradidit mundum disputationibus,* e indovinava anche un po' il segreto degli interrogatori. In quel tempo a Napoli gli ontologisti e i psicologisti erano una specie di guelfi e di ghibellini, di neri e bianchi; ed era prevalsa la parte guelfa e nera.

Io non risposi immediatamente: sono questo o quello; ma ricorsi alla storia, a questo gran stato civile di tutte le fazioni e di tutti i sistemi; e feci vedere — in modo, dirò, irrefragabile — che la vera ragione di quella guerra non esisteva davvero più, e che, per conseguenza, i suoi paladini credevano di portare in capo l'elmo di Mambrino e in mano la spada di Orlando, e non aveano che la catinella del loro barbiere e il coltellaccio del loro beccaio; che, in altri termini, il puro psicologismo, nato e battezzato pochi secoli prima di Kant, era morto dopo costui; e il suo famoso rivale, il puro ontologismo, avea tirato le cuoia e restituito la grand'ani-

ma a Dio molti e molti secoli prima. La mia risposta, dunque, fu questa: io non posso essere nè psicologista nè ontologista a modo vostro, nè Orlando nè Rodomonte, nè Ruggiero nè Sacripante; ma sono quello che posso e devo essere ora, in questo secolo, dopo quelle morti e que' funerali; dopo Kant e dopo Hegel, e, se volete, anche dopo Gioberti (1).

Quello che io era allora, l'ho fatto, bene o male, vedere (non l'ho detto soltanto) in questi sei anni.

Io avevo un po' di ragione allora: quella guerra era una specie di romanzo; romanzo storico, se vi piace, ma pur sempre romanzo. Infatti, dove sono ora i psicologisti e gli ontologisti? Dov'è Orlando, e dove Rodomonte? Sia pace alle loro ossa; un po' di eco di quelle battaglie mormora ancora soltanto nelle basse regioni della conoscenza, nelle dispute forensi, e nelle appendici de' giornali quotidiani, dove chi fa la cronaca interna è spesso costretto a parlare anche di filosofia, in compagnia delle famose pillole ed unguenti, che hanno operato tante migliaia di guarigioni.

La faccia, se non sempre la sostanza, delle cose, è ben cangiata ora: gli araldi hanno già annunziato altre guerre, e altre armi, se non altri campioni. Ei pare che i cannoni rigati e gli stessi fucili ad ago abbiano ricevuto la cittadinanza anche nel grembo della filosofia; la vecchia critica kantiana e la logora dialettica hegeliana sono messe a giacere, senza nè anche il diritto alla pensione di riposo.

Io odo di nuovo la domanda, che equivale a chiedermi il certificato di esistenza! — Cosa siete voi ora,

(1) [La dimostrazione storica, cui si allude, è quella data nelle lezioni raccolte nel vol. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1908]

dopo sei anni? Avete progredito? Siete ancora hegeliano, credete alla metafisica, alla filosofia, anche dopo Königingrätz e Sadowa? Non siete realista, positivista, naturalista? Su, mettete fuori e affiggete lì il vostro cartello. —

Non nego che affigger de' cartelli sia atto di positivismo.

La mia risposta è semplice; ma ha bisogno di dichiarazione: io sono quello che era, e anche un po' quel che voi dite, e già prima di voi, ma vedete: a modo mio, non a modo vostro. Similmente io era, sei anni fa, psicologista e ontologista, ma non come i psicologisti e gli ontologisti che m'indirizzavano quella prima domanda. Così potrebbe darsi che, senza cessar di essere ciò che era, io fossi ora realista, positivista, e anche naturalista, ma non a modo di coloro che si dicono tali. Credo che la cosa valga la pena di essere un po' discussa: se non altro, per vedere se io appartengo al mondo vecchio o al mondo nuovo: a quello de' morti, o a quello de' vivi.

1. Il gran concetto nuovo dopo il medio evo (anzi come soluzione della gran controversia di quel tempo) fu questo: nella medesimezza universale delle cose (Sostanza) consiste il loro essere e la loro essenza. Ciò fu detto l'Ente. Ma non era quello dell'antico ontologismo; come medesimezza universale, l'ente avea radice (era immanente) nel pensare. *Cogitatur, ergo est.*

Tale medesimezza era concepita come Causa: essenza attuosa infinita. Quindi esistenza infinita (attributo e modo infiniti). Le cose non hanno valore che in questa infinita esistenza, e non possono essere concepite nella loro verità che in tale forma eterna. Nessuna cosa si può intendere da sè; ma solo

nell'ordine e nella connessione di tutte le cose (Metafisica e insieme Teorica della Cognizione). E tale connessione è appunto quella medesimezza come infinita esistenza.

a) Le cose non sono nulla, se l'infinita esistenza è semplice attività della Sostanza (spinozismo).

b) Hanno realtà, se la infinita esistenza è insieme attività della sostanza e delle cose. Così l'infinita esistenza è essenzialmente Soggetto, non semplice Sostanza.

Questo è il così detto idealismo. Il quale, quando ben si considera, è insieme realismo: 1. perchè la identità come Causa esige la esperienza e l'osservazione della natura e de' fenomeni naturali; 2. perchè la identità come Soggetto esige tutta la serie di tali fenomeni, infino all'uomo, e tutto il mondo umano.

Non è poi vero che questo sistema sia puro apriorismo e astrattezza, giacchè miri all'identità, e prescinda dalle differenze delle cose. 1. L'identità, a cui mira, non è vuota; anzi si tratta appunto di comprendere nell'eterna identità le eterne differenze. 2. Le differenze, da cui prescinde, sono appunto le accidentali e temporanee: quelle, cioè, che appariscono e spariscono, e non si mostrano costanti (principii e centri di esistenza e vita).

Dunque: assoluto apriorismo, in quanto identità; ma assoluto aposteriorismo, in quanto tale identità non è vuota, e la vera e reale identità è la infinita esistenza (l'infinito effetto, o Soggetto infinito).

2. Vi ha un altro sistema direttamente opposto al precedente; giacchè non riconosce nessuna identità (concreta), come essere ed essenza delle cose. Ciascuna cosa o ente è sè medesimo soltanto (identità astratta). Atomismo: atomi assolutamente positivi.

Intanto ammette una relazione estrinseca tra gli atomi: relazione di differenza soltanto. Si perturbano e non si perturbano: ciascuno conserva sè medesimo a sè medesimo (non essere ed essere?). Quindi una certa attività, sebbene non essenziale nè interna; ma pur reale (quindi divenire?). Da questa derivano que' fenomeni o apparenze, che noi diciamo le cose, e il mondo delle cose. Quindi meccanismo; non fine reale. Si sa cosa sia l'anima in questo sistema (realismo): non è essenzialmente rappresentativa, e quindi non è in sè stessa anima.

Qui per una via si ridà all'identità tutto quel valore, che le è stato tolto per un'altra; il mondo ci è, in quanto ci è relazione tra gli enti: se non che tale relazione non è essenziale (1).

Ne' due sistemi precedenti, lo spirito non si contenta delle cose come ci appariscono nella semplice esperienza: vi trova delle contradizioni, che vuole spiegare e risolvere. Tutti e due ammettono che la vera esistenza, il vero essere delle cose — il vero mondo — non è quello che ci si mostra immediatamente. Tutti e due, dunque, sono filosofia; giacchè senza una tale scepsi non ci è spirito filosofico.

Se la vera conoscenza delle cose si fa consistere nella loro immediata apparenza, o nella semplice riflessione su tale apparenza, che non veda nè risolva le contradizioni che l'apparenza contiene, si nega assolutamente la filosofia.

(1) [Intorno al realismo herbartiano v. lo scritto dell'A. *Idealismo realismo?*, in *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900, pp. 353 ss.]

3. Il naturalismo, come si chiama ora, in generale (non è qui il luogo di distinguere tutte le specie di naturalismo) consiste nel prender per verità e realtà delle cose, le cose appunto quali ci si mostrano immediatamente nella osservazione e nella esperienza, o in quel grado di riflessione che le riproduce in una forma più generale, ma senza mutarne la natura, nè comprenderne le contradizioni, nè risolverle.

Come pretensione filosofica, esso, quindi, manca di quello spirito scettico, che solo è ostacolo al dommatismo. Così il naturalismo è, con tutte le apparenze contrarie, essenzialmente dommatico: è il più feroce dommatismo che ci sia.

Il naturalismo, in generale, ha una certa ragione contro la filosofia. Quando questa vuole entrare — e così pur fece — nel campo delle scienze naturali e, prima di lasciarle fare e parlare, vuol far da padrona essa, p. e. fare la fisica, la chimica, ecc., il naturalismo ha ed ebbe ragione di protestare. L'ufficio della filosofia non è questo.

Ma, d'altra parte, il naturalismo ha torto lui, quando, come fa ora, vuol esso mettersi nel luogo della filosofia con que' suoi principii immediati e non discussi, p. e. con quel suo concetto della materia e delle forze, e così spiegare e costruire il mondo. Esso non è mai riuscito a spiegare l'uomo: cioè la coscienza, l'Io, la volontà, la società, lo Stato, e qualcos'altro, se è lecito di credere che l'uomo non sia un semplice animale.

Il naturalismo è, senza dubbio, potentissimo: tutta la natura, tale quale ci si mostra, è sua; esso ha migliaia e migliaia di organi in tutta la distesa dello spazio e del tempo; indaga, e vede e sa ogni cosa. Io me lo raffiguro poderoso come un gigante, come Briareo. Ma dov'è Giove?

4. Il positivismo non è un sistema particolare. Molti si dicono positivisti, e non si accordano tra loro. Nelle scienze naturali, si confonde col naturalismo. Ma la sua maggiore importanza, e direi quasi la sua origine, è nelle scienze che concernono l'uomo.

Qui è il valore e il dritto del positivismo. — Se la natura deve essere studiata quale essa è realmente e ci si mostra ne' suoi fenomeni, e non già con astratte e preconcette categorie, tanto più l'uomo e il mondo umano; il quale in tanto è ed esiste davvero, in quanto si fa quello che è; e si fa lui, da sè, colle sue proprie potenze; e si fa di continuo, e progredendo sempre, ecc. La vera natura, essere, esistere umano, è il fare umano.

In altri termini, l'uomo è essenzialmente storia; e chi dice storia, dice positivismo, aposteriorismo. L'uomo a priori è l'uomo astratto, non reale: l'uomo senza storia.

Il positivismo rappresenta, dunque, un elemento vero nella scienza dell'uomo. In brevi parole, per me esso è la vera espressione dell'esigenza contenuta nel vero idealismo: l'infinita esistenza è attività delle cose e specialmente dell'uomo. Questa attività è il diritto del positivismo. In questo senso, io sono positivista.

In conclusione: la filosofia — e solo così è filosofia — vuol comprendere le cose in quella forma costante, non accidentale, eterna, che io dico infinita esistenza. (Non faccia paura questa parola eterno. Anche il naturalismo, quando accetta l'elezione naturale e la lotta per l'esistenza, e distingue le forme caduche dalle costanti, riconosce l'eterno). Ora l'infinita esistenza, è l'infinito a-posteriori: l'infinito naturale, positivo, meccanico anche. La conoscenza infinita, dunque, cioè

la filosofia, non esclude, anzi esige il naturalismo, il positivismo, e lo stesso meccanismo. E nondimeno, come infinita, essa è idealismo. Se togliete questo, togliete la filosofia.

Ecco la mia risposta alla nuova domanda. Io sono ancora idealista: ma di quello idealismo che non esclude, anzi contempera in sè il naturalismo, il positivismo, il meccanismo.

Tutte le dicerie, che si odono da qualche anno in qua, contro l'idealismo a nome di questa o quella gran' parola, tutte le invettive meditate, interessate, poco spontanee, contro, devo dirlo, la filosofia, non dimostrano altro che la ignoranza o la mala fede. Ora la mala fede è fuori le mille miglia dalla casa della filosofia; l'ignoranza ingenua è soltanto alla porta. *Pulsate et aperietur vobis.*

II.

Ho detto più su, di esser ricorso alla storia, mostrando irrefragabilmente (almeno così pare a me), che quella cotal guerra strepitosa di ontologisti e psicologisti non avea più ragione di esistere.

> Vidi un monte di tumide vesciche,
> Che dentro parea aver tumulti e grida (1).

Non l'avessi mai fatto! Dove avrei dovuto trovare amici e protettori, incontrai invece persone indifferenti o nemiche; dove mi aspettavo una cordiale stretta di mano, ebbi a sopportare pazientemente una brusca voltata di spalle. L'amicizia ha per base e alimento una certa comunità d'idee e di principii;

(1) [Ariosto, *Orl. fur.*, XXXIV, 76]

è una specie di consorteria. La protezione presuppone la stessa base; ma viene da su, dall'alto: protegge chi è, o si crede, o è creduto, maggiore di assai di chi è protetto. Spesso uno solo di questi requisiti basta a costituire un protettore di vaglia e accreditato in piazza. O forse, nel caso mio, mancava così la comunità di principii, come financo la presunzione, se non la pretensione, della preminenza?

Giudichi chi può. Comincio già a temere, che tutti coloro a cui, poco fa, ho dato un amplesso fraterno — i realisti, i naturalisti, i positivisti — non mi facciano le medesime accoglienze.

Sia come si sia e accada che può, io devo fare una confessione: la mia confessione. Forse, facendo la mia, farò, senza volere, anche quella degli altri.

Sento dire da parecchi, che dicono d'intendersene: « In Italia ora non ci è nulla di nulla. Già lo Stato è uno scheletro; mancano i danari; manca la vita; mancano i primi elementi della vita. Ma ciò che manca più di tutto, e che vale più della stessa vita, è la mente, la filosofia, l'idea. Dico male, manca; è già mancata da un pezzo, da due o trecento anni! Ora come si fa a vivere senza l'idea? Pure l'idea ci è, e se non viviamo noi, vive ella, tanto che, se ella non fosse l'idea, direi quasi

> E mangia, e beve, e dorme, e veste panni;

perciò non bisogna sgomentarsi. In questo mare di tenebre, guardate a noi; fate come facciamo noi, e dite come diciamo noi: una, due, tre; e ritornerete vivi, sani e salvi; e sarete felici ».

Questo gran tentativo di rinfusione della vita e della filosofia mi fa ricordare d'un tale, brav'omo del resto; il quale un giorno, di pien meriggio, nel

mese di luglio, non sapendo che fare e avendo accolto in casa, nel suo gabinetto, numerosi amici, chiuse ermeticamente le imposte delle finestre e l'uscio, e all'oscuro accese subitamente un suo lumicino, e fattosi in mezzo, non per gioco, ma col maggior senno del mondo, sclamò: — Non temete; ecco, io vi riporto la luce! — Mi fu detto poi, che il brav'uomo finì i suoi giorni al manicomio, e non parlava d'altro che del sole spento e del suo lumicino.

Ho udito dire sotto voce, e quasi alle spalle: — Costui (per l'appunto la mia povera persona) non sa quel che dice, o dice quel che non pensa. In una sua prolusioncina, letta in una delle tante microscopiche università italiane, osò dire che bisognava ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica; ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio de' nostri maggiori filosofi; ricercare nella filosofia di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati tra noi in forma nuova e più spiegata di sistema; comprendere questa circolazione del pensiero italiano, della quale, in gran parte, noi avevamo smarrito il sentimento; riconoscere questo ritorno del nostro pensiero a sè stesso nel grande intuito speculativo del nostro ultimo filosofo, ecc.: anzi non dubitò di asserire, che dopo Bruno e Campanella l'Italia per un intero secolo non produsse altro intelletto veramente filosofico e nuovo che il solo Vico, e che *(incredibilia, sed vera!)* non ricomparve finalmente, nel nostro secolo, degna di sè stessa, che in Galluppi, Rosmini e Gioberti. Non contento di ciò, proclamò come ultimo grado della nostra speculazione la filosofia di Gioberti: questa sola corrispondere allo spirito del tempo; riassumere e compendiare in

sè stessa tutti i momenti più gloriosi della filosofia italiana; rimettere la nostra filosofia nella vita comune della filosofia europea, e poter restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, ecc. (1). — Poi, in un libro di piccola mole, tornò a battere lo stesso chiodo; e sciorinò una sua storietta delle dottrine di Campanella, Bruno, Vico, Galluppi, Rosmini, Gioberti, come momenti principali del pensiero italiano dal Risorgimento sino a' tempi nostri, dichiarando essere sua intenzione di vedere, se il progresso e il risultato del nostro pensiero si accordino o no col progresso e risultato del pensiero europeo, per vincere finalmente il pregiudizio, che il nostro pensiero e il pensiero europeo sieno in opposizione tra loro, e conchiude: credo di aver dimostrato l'assunto (2). — Finalmente, nè anche pago di aver dato il nome di filosofo, di grande filosofo, di nostro ultimo filosofo, all'abate teologo Gioberti, dottor collegiato dell'Università di Torino, mise fuori un grosso libro (un primo volume), il cui tema era per l'appunto la filosofia di Gioberti. Un guazzabuglio simile non si è mai visto; Gioberti, che maledice e berteggia continuamente Cartesio, Spinoza, Kant, Hegel e tutta la filosofia moderna, in quel libro è rappresentato agl'italiani come cartesiano, spinoziano, kantiano, hegeliano, e come colui che compendia in sè tutti i momenti della filosofia italiana: i momenti stessi

(1) *Carattere e sviluppo della filosofia italiana*, Modena, 1860. Cfr. anche la *Filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* (Kant e Rosmini), Torino, 1860. [Ristampati nel vol. *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, Morano, 1900]

(2) *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia*, Napoli, 1862. [Rist. col titolo: *La filos. ital. nelle sue relazioni con la filosofia europea* a Bari nel 1908; e con questo nuovo titolo sarà qui citato d'ora innanzi]

della filosofia europea; e, ciò che poi è la cima della temerità, si promette una comparazione *funditus* tra lui ed Hegel (1). — Tutte queste pretensioni sono miserie, cenci da rigattiere: ignoranza dell'idea, deficienza d'ingegno critico, dialettico, speculativo; pia e politica intenzione soltanto, e proposito deliberato di lusingare la vanità nazionale. E poi si trova chi loda, e gridando all'ottava meraviglia, parla « di gran mente, di lavorio simile a quello sottomarino del corallo, che innalza lentamente un continente intero dalla profondità de' mari, di conquiste diuturne e *irremeabilis unda,* di liberazione da' cervellini e da' pappagalli, dall'onanismo e dall'impotenza morale! » Ecc. —

Ecco ora la mia confessione, che può servire anche come di vomica salutare a tutti i pettegolezzi e piccole malvagità inedite. Anch'io, fin dal 1850, anzi dal 1847-48, era un po' come quel brav'omo del lumicino, ma un po' più modestamente, e senza quella tal conclusione tragica; giacchè, grazie al cielo, mi trovo ancora *chez moi,* a casa mia. Anch'io vedevo tutto buio in Italia, soprattutto dopo l'esodo del 1849. Questo sentimento era un po' convinzione anteriore, un po' impressione momentanea, nata da tristissimi casi. Pure, fin d'allora io mirava, in mezzo alle tenebre, lontano lontano, due luci, e n'era tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fossero un medesimo sole; e sembravano due, perchè erano lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte. Senza metafore, la filosofia italiana del Risorgimento, e la filosofia tedesca. Hegel e gli altri filosofi anteriori tedeschi erano noti, forse più che ora, a Napoli, anche prima del 1848; gli avea studiati e, a suo

(1) La *Filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, vol. I.

modo, interpretati e discussi, oltre il Galluppi, il vecchio Colecchi; e gli studiavano Cusani, Ajello, Gatti, e i miei cari amici Tari e Calvello (1), e qualcuno gli ebbe compagni e consolatori nella galera e negli ergastoli borbonici. Solo della presente filosofia italiana io non volea sentir parlare; erano droghe, che mi movevano lo stomaco; Rosmini era per me un abate; Gioberti peggio, un frate; e il buon Galluppi, sebbene cavaliere della Legion d'onore e amico del Cousin, un sensista. E addentrandomi un po' nel secolo precedente, sapevo e avevo udito dire, come odo anche adesso, che Vico fu un altissimo intelletto, una meraviglia d'ingegno; ma non avrei saputo dare un giudizio sicuro e preciso, e avea in capo piuttosto una vaga impressione che un'idea. Così per me non c'era altro, che il Risorgimento e la filosofia tedesca. Con tale animo, giunto appena sano e salvo a Torino, dopo dieci mesi di sbadigli a Firenze, nel 1850 uscii fuori e gridai enfaticamente:

« Sono molti ancora in Italia, i quali tacciano di astratta e oscura la filosofia alemanna (2), e reputandola contraria alla natura speculativa dell'ingegno italiano, si contentano di una maniera di sapere, che non ha nessuna connessione con la nostra tra-

(1) [Su Ottavio Colecchi v. G. GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, ricerche storiche, Napoli, 1903, cap. IX; su Stefano Cusani, lo stesso libro, pp. 284-7; su G. B. Ajello e Stanislao Gatti, B. CROCE nelle note a DE SANCTIS, *La letter. ital. nel sec. XIX*, Napoli, 1897, pp. 206-7. Del Tari si può ora vedere il vol. di *Saggi di estetica e metafisica*, a cura di B. Croce, Bari, 1910, a cui va innanzi una notizia biografica e bibliografica. Per G. B. Calvello, L. SETTEMBRINI, *Scritti varii*, Napoli, 1879, , 477-89 e F. TORRACA, *Saggi e rassegne*, Livorno, 1885, pp. 426-70]

(2) In quel tempo, che gli austriaci — i tedeschi dicevano generalmente in Italia — dimoravano non solo nelle contrade lombarde e venete, ma anche in Toscana, io non avevo il coraggio di dire: filosofia tedesca.

dizione filosofica, è un perpetuo oltraggio alla memoria de' nostri sommi ed infelici pensatori, e la principal cagione del decadimento della scienza tra noi. Costoro dimenticano la storia del pensiero italiano, della quale furono gli eroi e martiri i nostri filosofi; non ricordano i roghi di Giordano Bruno e di Giulio Vanini, la lunga prigionia di Tommaso Campanella, e l'umile pietra che, nel tempio de' Gerolomini in Napoli, ricopre le ceneri di Giovambattista Vico, ultima luce del nostro mondo intellettuale. —— Fu tempo che il pensiero italiano era un momento essenziale della vita universale del mondo civile; la nostra storia cessò di essere una manifestazione di essa, quando la scienza, l'arte, la religione ed altre forme dell'attività dello spirito, diventarono un interesse individuale, un semplice mezzo de' fini particolari e dell'arbitrio degli uomini. I filosofi propugnarono allora la indipendenza del nostro pensiero; le catene e i supplizi, che essi sostennero, furono il segno e il principio della nostra rovina. Noi fummo come separati dalla vita degli altri popoli, e parve che lo spirito umano avesse abbandonato l'antica patria sua, per manifestare la sua infinita ricchezza presso i popoli nuovi della stirpe germanica. Questi di barbarie erano venuti a civiltà; ed ora la loro storia è la storia stessa del mondo. Noi, di padroni diventammo spettatori indifferenti e servi del loro trionfo, e i destini nostri furono decisi sotto altro cielo. —— Pure, noi italiani siamo stati chiamati novellamente ad assiderci al gran convito de' popoli eguali, a compiere come fratelli dell'umana famiglia l'opera della reale manifestazione dello spirito nella storia del mondo. Il pensiero filosofico italiano non fu spento sui roghi de' nostri filosofi, ma mutò stanza, e si continuò in

più libera terra e in menti più libere; talchè il ricercarlo nella nuova sua patria non è una servile imitazione della nazionalità alemanna, ma la riconquista di ciò che era nostro, ed ora sotto altra forma è divenuto una proprietà dello spirito universale, e la condizione essenziale della civiltà nostra e di tutti i popoli. Non i nostri filosofi degli ultimi duecento anni, ma Spinoza, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, sono stati i veri discepoli di Bruno, di Vanini, di Campanella, di Vico, ed altri illustri. Io non ho qui nè il tempo nè l'ingegno per dimostrare come la storia della filosofia italiana è continuata nella storia della filosofia germanica. Ognuno che conosce la filosofia del secolo XVI in Italia e il progresso del pensiero speculativo in Germania, e voglia giudicare liberamente e senza passione, vedrà se dico il vero. Io non fo qui, che additare la via; e affermo sinceramente e senza timore, che finchè noi ci ostineremo, per qualunque cagione, nella presente maniera di filosofare, metà scozzese, metà francese, ora leggermente kantiana, ora strettamente legata a una forma particolare di religione, o vogliamo ripigliare la nostra tradizione dal punto che fu rotta nella patria nostra, ripudiando tutto ciò che si manifesta come continuazione di essa in altra terra, la scienza varrà per noi come una nuda esercitazione logica e oziosa dell'intelletto, o un interesse di un partito, non già come una immagine fedele della verità concreta e reale. Noi dobbiamo ricominciare la storia del nostro pensiero dal punto a cui la scienza è giunta, e nel quale esiste ed informa tutta la vita e le manifestazioni dello spirito. Ciò che a noi manca non è già la materiale cognizione o il contenuto scientifico, ma il tutto, l'organismo, la forma scientifica. Ora la forma è la reale

attività del pensiero, nè si risuscita; e a chi la cerca nel passato, avviene come a coloro che cercarono la Vita nel sepolcro, a' quali fu risposto: non è qui. Il difetto della forma scientifica è la prima cagione della povertà della speculazione filosofica tra noi. — — Se noi vogliamo restaurare la filosofia in Italia, come parte più intima e supremo principio della nostra vita, importa principalmente attendere a due maniere di studi: cioè a quello della filosofia italiana nel secolo XVI e a quello della filosofia moderna nei grandi sistemi alemanni. — Valgano questi pochi detti a giustificare il titolo del mio presente lavoro [1]; il quale, se la fortuna e l'ingegno mi basteranno, spero di continuare in opera di maggior mole e importanza. Rivendicare all'Italia la eccellenza dell'intelletto speculativo con la esposizione delle dottrine filosofiche de' nostri maggiori, e aprire, per quanto potranno le mie poche forze, i tesori della scienza alemanna: ecco lo scopo principale, anzi unico de' miei studi. — — — Questo lavoro è come un saggio di ciò che intendo di fare in altri che seguiranno. Incomincio dalla filosofia di Hegel, perchè questo a me pare il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna, e che abbia maggior connessione colla nostra tradizione — — — — » [2].

È superfluo dire che, io, a Torino, feci fiasco completo; e mi ebbi peggio. Pure non mi sgomentai; anzi. Dopo qualche mese, lessi in una pubblica adunanza uno scritto sulla filosofia pratica di Giordano

(1) *Studi sopra la filosofia di Hegel.*

(2) *Studi sopra la filosofia di Hegel*, Torino, 1850 (*Rivista italiana*). Cito questo mio primo lavoro, informe e alquanto declamatorio, soltanto come documento di ciò che pensavo allora; che in parte penso anche adesso.

Bruno [1]. Era la sera di S. Giovanni Battista, in cui i buoni torinesi solevano accendere il gran falò in piazza Castello. Le accoglienze furono così oneste e amichevoli, che qualche prete, se fossero stati altri tempi, mi avrebbe buttato lì, alimento alle fiamme, di tutto cuore. Pensandoci, rido ancora, e mi pare ancora di vederlo, quell'uomo dabbene, ritto e coll'indice della mano destra proteso contro di me, povero paziente, quasi in atto di accusa! Rido, pensando alla collera che si prese, per niente.

In quel tempo io mi apparecchiava a quel tal lavoro, che mi ero proposto di fare, studiando i tedeschi, sopra tutto Hegel, e i nostri filosofi del Risorgimento, principalmente Bruno, il quale mi conduceva a Spinoza ed a Jacobi. Pubblicai in un altro giornale di Torino una piccola parte di tali studi; nella quale dopo aver ricordato, quasi per ripigliare il filo, lo scopo degli *Studi sopra la filosofia di Hegel,* per vincere il pregiudizio nazionale contro la filosofia straniera, mi facevo ad esporre il concetto che io m'ero formato della nazionalità di un popolo, distinguendo due forme, la naturale e la spirituale o libera: quella immediata e fondamentale, questa riflessa e generata dal vivace e continuo lavorio della coscienza popolare nella sua differenza ed unità colla vita propria degli altri popoli nel grembo della civiltà universale; la prima sola non bastare, ma es-

(1) Pubblicato ne' *Saggi di filosofia civile* tolti dagli Atti dell'accademia di filosofia italica e pubbl. dal suo segretario prof. GIROLAMO BOCCARDO, Genova, 1852. [Il 22 giugno 1851 dell'Accademia, che aveva sede in Genova, presieduta da T. Mamiani, si costituì un comitato a Torino, presieduto da C. Boncompagni. Lo Spaventa vi lesse il 24 lo scritto *De' principii della filos. pratica di G. Bruno* (*Saggi* cit., pp. 440-70, poi rist. nel *Saggi di critica*, Napoli, 1867). Su quel volume accademico v. A. FRANCHI, *App. alla Filos. delle scuole italiane*, Milano, 1866, pp. 181 ss. e, in particolare sullo scritto dello Spaventa, pp. 287-313]

sere necessaria la seconda, come *signum vitae,* anzi la vita stessa. « Sono oramai più di tre secoli », io sclamava colla stessa enfasi, « che mentre le altre nazioni si emancipavano da una lunga e dura tutela ed inauguravano realmente il regno dello spirito e della verità, il regno della ragione e della libertà, una forza prepotente ed ingiusta, inesorabile come l'antico destino, ci arrestò nel cammino della civiltà, ci divise dalle nazioni sorelle, estinse i germi e gli elementi della vita nuova, perseguitò ed uccise i nostri filosofi, corruppe i nostri artisti, disperse i nostri riformatori, indebolì i nostri Stati, guastò la moralità del cuore, violò il libero sentimento religioso, e pôse in luogo della scienza l'ignoranza, in luogo dell'amore l'odio, in luogo della unione la discordia, in luogo della libertà la cieca obbedienza, in luogo della virtù la ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano, in luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte. Talchè ora noi siamo il risultato d'una contraddizione, il doppio effetto di questo governo stolto e bestiale, e di quella poca scintilla di civiltà vera, che tutta non fu estinta, ma rimase occulta presso di noi, e che è divenuta presso le altre nazioni una gran fiamma di vita e di libertà. Quella forza prepotente tentò di ridurre la nazionalità nostra alla forma puramente immediata. Non ci potè togliere la lingua, le antiche tradizioni, il clima, le figure de' nostri volti, il genio individuale e naturale, ma cercò di fare di tutte queste cose, tante forme esteriori e stabili, che non servissero ad altro, che a comunicarci più prontamente la morte, a trasmutarci in tante mummie della intelligenza. La nazionalità è come un'opera d'arte, nella quale l'idea e la natura si conciliano e si contemperano, senza che questa sia distrutta e quella

cessi di essere libera. Così bisogna svolgere il genio naturale italiano, senza distruggerlo, ed avvivarlo con la idea moderna, senza che questa cessi di muoversi in quello liberamente. Il che vuol dire che questa idea deve essere in armonia con questo genio e con le sue reali creazioni. Una tale armonia si mostra in una maniera immediata nell'Italia del secolo decimosesto. È questo come il punto, nel quale il genio italiano è strappato violentemente dalle sue naturali manifestazioni, è separato dalla vita dello spirito universale, e la forma nazionale comincia a divenire falsa e immobile. Importa adunque ripigliare le fila interrotte di quella tradizione veramente nazionale, disfare l'opera di tre secoli, con la quale si tentò di distruggere sino le vestigia dell'ingegno italiano, sviluppare i germi di civiltà nuova, che in quel tempo furono soffocati, accogliere come nostra eredità quelli che hanno fruttificato in terre più libere, e che ora formano la sostanza e il principio della vita intellettuale, politica e religiosa delle altre nazioni ».

Opponendomi a que' che rifiutavano ogni filosofia straniera, senza vedere che cosa fosse e quale origine avesse, e facevano della vita nazionale un campo chiuso, senza comunicazione con la vita degli altri popoli; con non minore energia io combatteva coloro, che, trascorrendo nell'eccesso contrario, raccomandavano l'accettazione incondizionata e immediata d'ogni idea forestiera. « Per costoro noi non siamo nulla; siamo un popolo senza idea propria, senza storia propria, senza genio, e non ci resta altro mezzo di salute che correr dietro macchinalmente alla piena impetuosa della civiltà moderna, se non vogliamo ch'essa c'inghiotta. Così noi potremo essere qualche cosa, se cominciamo dal cessare di

essere nazione. Ma, se la cosa è così, o che noi ci moviamo o che restiamo fermi, è il medesimo; imperocchè, se non abbiamo un principio interno di vita e di movimento, se lo spirito veramente ci ha abbandonati, ogni mezzo è inutile: la vita è tale elemento, è tale forma, che, se non viene da dentro, dalla parte più intima dell'essere, nessuna potenza, quale che sia, potrà infonderla da fuori. Ma costoro non hanno il concetto vero nè dello spirito, nè della nazione nostra. Lo spirito non è come la materia, che opera e si comunica da fuori; per ricevere lo spirito, bisogna già averlo in sè medesimo. Dall'altra parte, l'Italia non può cessare di essere una nazione, ed ha un elemento perpetuo di vita, il quale non è stato spento dalla forza materiale, che per tre secoli ha fatto di noi italiani così immane governo. Dichiarare impossibile la nazionalità italiana, perchè condizione del nostro risorgimento è appunto la distruzione di questa forma, immaginare anzi che tutte le distinzioni nazionali tra i popoli spariscano, e che in questa vita universale e comune senza determinazioni, senza differenze, consista la perfezione della civiltà, è un pretto formalismo, è un mettere in trono l'uniforme e vuota identità, la quale è come la notte, in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere. La vita vera e concreta dello spirito universale non è questa formale identità di tutte le nazioni, ma la manifestazione varia e distinta del suo contenuto nelle differenze nazionali ».

La conclusione di tutto il discorso era una brutale caratteristica di tutta la presente filosofia italiana (Mamiani, Rosmini, Gioberti). « Tutte e tre queste maniere di filosofare negano l'idea dello spirito come una cosa medesima colla libertà, anzi la libertà stessa; negano la natura assoluta del pen-

siero, la cui essenza e dialettica è la essenza e la dialettica stessa dell'essere; negano la medesimezza della natura divina e della natura umana, e perciò rigettano il principio del mondo moderno; negano la scienza. La prima ha il pregio di essere almeno una dottrina del senso comune, una specie di catechismo. La seconda è il puro nullismo: vuoto tempio, da cui il Dio vivente è fuggito, e non vi sono che ossa di sepolcri; continua astrazione dalla realtà; ciò che è corpo diventa ombra, ciò che è vivente diventa morto; la nullità dell'essere si comunica ad ogni esistenza, talchè la coscienza, la storia, il mondo non sono che campi seminati di cadaveri; un alito, che estingue le sorgenti della vita, dissecca e rompe i nervi, avvelena l'entusiasmo, ecc. La terza è il realismo giudaico, filosofia mosaica » [1].

Taccio di altri miei scritti, pubblicati nelle riviste torinesi [2] nel 1854, 55, 56, come: la *Teorica della conoscenza* e la *Metafisica del Campanella*, preceduta da una critica di un'opera del D'Ancona: l'*Amore dell'eterno e del divino di Giordano Bruno; Principio della riforma politica, religiosa e filosofica nel secolo XVI; Hegel e Rosmini; Studi sulla filosofia del Mamiani,* oltre molte rassegne di opere di diverso argomento filosofico, politico, religioso e una lunga e fastidiosa polemica col giornale de' gesuiti, la *Civiltà cattolica*, su principii politici e sopra tutto quello della sovranità popolare, de' gesuiti primitivi [3]. In tutti questi scritti io mi sforzavo di con-

(1) *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, nel *Monitore bibliografico italiano*, nn. 32-33, Torino, 1852.

(2) Il *Cimento*, la *Rivista enciclopedica italiana*, la *Rivista contemporanea*.

(3) La più parte di questi scritti rivede ora la luce pe' tipi del mio amico Raffaele Ghio, col titolo: *Saggi di Critica filosofica, politica e re-*

seguire per diverse vie lo stesso scopo: bene o male, mi presentavo al pubblico sempre tutto di un pezzo, incorreggibile, *semper idem*. A stringer tutto in brevi parole, io dunque sin d'allora, scontento com'era dello stato presente della vita, specialmente della filosofia, in Italia, 1° mi proponevo di ripigliare il filo della nostra tradizione nel secolo XVI; giacchè 2° abborriva la importazione, estrinseca e indifferente, delle idee e della filosofia di altri popoli, come si fa delle merci; e nondimeno, 3° non ammettevo che si potesse ripigliare quella tradizione, alla lettera, dal punto in cui era stata interrotta presso di noi, senza tener conto del suo progresso in altre contrade; bisognava anzi ricominciare davvero dal punto, a cui è arrivato lo spirito europeo.

Questa era, è stata sempre, ed è anche ora, la mia convinzione, meno quell'articolo — quell'affezione psicologica o mentale — della mal contentezza. È questo il punto più spinoso — direi il *punctum saliens* — della mia confessione.

Io avevo letto e studiato il Galluppi, il Rosmini, il Gioberti, e, come ho detto, un po' anche il Vico, molto prima del 1847-48; prima dello studio degli ultimi filosofi tedeschi e de' nostri filosofi del Risorgimento. Da quella lettura e da quello studio era nata un'impressione, un giudizio; il quale, divenuto stereotipo, mi servì come di base e norma per parecchi anni e per ogni occorrenza. Non so come (o piuttosto è facile indovinare il come, giacchè nelle cose sopra tutto dello spirito ogni cosa si col-

ligiosa. [Ne uscì un solo volume, nel 1867. Altri furono raccolti più tardi nel vol. *Da Socrate a Hegel* per cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1905; e la polemica co' gesuiti esce contemporaneamente al presente volume: *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX* con note e prefazione di G. Gentile, Roma, Albrighi e C., 1910]

lega e richiama ogni cosa), lo studio che facevo continuamente de' filosofi tedeschi e de' filosofi del Risorgimento mi ricondusse a' nostri di questo secolo e a Vico. Devo parlare o tacere? Se non parlo, la confessione è ita.

Vi è accaduto mai di tornare a casa — alla casa della vostra fanciullezza e della prima gioventù — dopo un quindici o venti anni, spesi a girare il mondo, più o meno, e a vedere e gustare tante e tante cose diverse? Nel ritorno voi trovate un mondo assolutamente differente da quello antico, che serbavate sepolto nella memoria: un mondo piccolo, gretto, meschino, che non valea la pena d'esserci nato. Ebbene, tali mi apparvero Galluppi, Rosmini, Gioberti, lo stesso Vico, — intendiamoci bene, quelli di, facea già, tanti anni, — al paragone di quelli, che dopo altri studi e un lungo viaggio nel mondo della filosofia io riportavo meco e avea freschi e vivi dinanzi agli occhi, non della memoria, anzi della mente. Così io vidi in Vico il precursore della nuova metafisica, che dissi poi metafisica non più dell'ente, ma della mente (non più mero ontologismo, nè mero psicologismo, ma psicologismo trascendente), e perciò il fondatore della filosofia della storia; colui, che scoperse la distinzione reale delle due provvidenze, la naturale e la umana, e divinò nella loro unità il libero e assoluto spirito, cioè il vero Dio, risolvendo l'assoluta identità (il principio della filosofia moderna: l'Ente cartesiano) come semplice infinita Sostanza e Causa (Bruno e Spinoza) nella identità come infinito Soggetto (atto creativo); colui, quindi, che pose, anzi anticipò, una nuova esigenza nella filosofia, alla quale, non compresa in principio, rispose la filosofia tedesca, e, prima di ogni altro filosofo, Kant; e, come meglio potevano i

nostri di questo secolo: voglio dire il criticismo o antropologismo trascendente. Vidi in Galluppi, non più il puro sensista, un lockiano o semicondillachiano, ma la forma prima e indeterminata in Italia del nuovo antropologismo, della nuova soluzione del problema del conoscere: la dualità dell'Io e del non-io, non più come due notizie discorsive, fondate sulla relazione causale (l'Io come nudo effetto del non-io, o il non-io come nudo effetto dell'Io), ma come una immediata percezione, e quindi due atti in uno: unità distinta in sè stessa, che è la forma della coscienza: e dal proprio fondo dello spirito, dalla sua unità sintetica originaria, dalla sua potenza produttiva (da questa stessa forma) scaturire i veri concetti (le categorie), e i giudizi sintetici a priori pratici. Vidi in Rosmini il conoscere puro o trascendentale come unità sintetica originaria (ragione, sentimento fondamentale), e l'ente (l'essere indeterminato) come primo pensiero e prima possibilità di tutte le categorie, sebbene ridotto poi, per soverchia timidezza e per un concetto falso (tradizionale) della finità dello spirito, a una vuota e inutile astrattezza. Vidi in Gioberti l'intuito come infinita potenzialità del conoscere, e quindi la vera unità dello spirito, desiderata da Vico; il vero concetto dello sviluppo (l'unità delle due provvidenze), la vera e assoluta Psiche: un'attività, che come due attività è una attività, un ciclo, che come due cicli è un unico ciclo (il creare e il ricreare, la mentalità, come infinito atto creativo): Dio come assoluto spirito, o il Creatore (1).

(1) [Di queste scoperte che lo Spaventa venne facendo di questi nuovi Galluppi, Rosmini e Gioberti tra il 1855 e il 58 si hanno documenti immediati nella corrispondenza di lui col fratello Silvio, di quegli anni, pubblicata da B. CROCE, *Silvio Spaventa: Dal 1848 al 1861, lett., scritti e docc.*, Napoli, Morano, 1898]

Così io vidi continuato anche in Italia quel filo della tradizione, che prima mi pareva rotto da più secoli, e ripigliato soltanto in altre contrade; e l'animo mio ebbe un po' di pace, o almeno non fu più così scontento come negli anni passati: come italiano, io mi trovavo e mi sapevo ora nello stesso grado, a cui era salita la coscienza degli altri popoli moderni: « non rinunziava per nulla alla patria, cosa impossibile ed empia; e non rinunziava a' veri acquisiti dalla scienza moderna, cosa stolta, come ogni escluder volontario della luce dagli occhi: io conciliava armonicamente i due termini apparentemente contrari ». Da questo intuito (o visione: mi chiameranno visionario) ebbero origine la mia *Prolusione* a Bologna (1), la *Prolusione e introduzione* a Napoli, la *Filosofia di Gioberti*, le *Prime categorie della logica di Hegel*, la *Dottrina della cognizione di Giordano Bruno*. E in questo stesso intuito ha radice il presente lavoro.

Con tutto ciò il mio contento o ottimismo non era assoluto. Dicendo che il grado, a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano, è lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel, io notava una profonda differenza, quando si considera non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero. « In Italia, checchè si voglia dire in contrario, manca il vero processo storico; da Bruno e Campanella a Vico vi ha, storicamente, quasi un salto; e similmente da Vico a Gioberti. I due indirizzi della speculazione dopo Cartesio si sviluppano originalmente fuori d'Italia, e il nuovo problema del conoscere è il campo

(1) [La Prolusione di Bologna è negli *Scritti filosofici*; e così anche la memoria *Le prime categorie* ecc. La *Dottrina d. cogn. di G. B.* è nei *Saggi* del 1867. Per la *Prol. e intr.* v. sopra e n. 2 a pag. 11]

chiuso della filosofia tedesca. Se, da una parte, lo stesso anacronismo di Vico dà maggior risalto alla sua originalità, non è meno vero d'altra parte, che Galluppi, Rosmini e Gioberti seguono una via già tenuta, per non dire aperta e spianata da altri, e sono costretti dalla forza stessa delle cose ad essere imitatori e ripetitori, anche quando dicono di fare il contrario. So bene che questo discorso non piace, e si ha come un'offesa all'originalità dell'ingegno italiano. So questo e altro; ma io devo dire quel che penso. Questo ingegno italiano, tanto adulato e imbalsamato, e spesso così mal servito da' suoi medesimi adulatori, non ha niente a temere in questa faccenda; e non è screditare l'originalità di nessuno il dire, che chi vien dopo è preceduto da chi è venuto prima. Siamo arrivati tardi, dopo essere stati i primi: ecco tutto. Ma di chi la colpa? Di coloro che ci hanno legato i piedi e le braccia, e non ci hanno lasciato fare. La colpa, in parte, è degli stessi imbalsamatori. Non ci è peggio, che il falso concetto dell'originalità. Si crede, che essere originale vuol dire troncare ogni relazione colla realtà e col processo storico, e fare da sè solo, senza tempo e spazio, e creare un nuovo mondo a piacere e a ogni momento. Di tali *originali* io ne conosco molti. Ma sono bolle di sapone. Il processo del pensiero tedesco è naturale, libero, consapevole di sè: in una parola, *critico*. Quello del pensiero italiano è spezzato, impedito, e *dommatico*. Questa è la gran differenza. Ora l'Alemagna è entrata in un nuovo periodo critico, più ampio e vigoroso del precedente, e al quale succederà una nuova costruzione del reale. E noi altri italiani, prima di rimetterci davvero in via, e dar corso a tutta l'originalità precoce, che non ci cape in seno, abbiamo l'obbligo

di rientrare ancora in noi medesimi, di orizzontarci, di guardarci anco attorno, di vedere e conoscere ciò che gli altri hanno fatto da sessant'anni in qua, e specialmente ciò che stanno facendo. Solo così noi faremo nel mondo del pensiero, come abbiam quasi fatto nel mondo politico, un'Italia che duri: non un'Italia immaginaria, pelasgica, pitagorica, scolastica, e che so io, ma un'Italia storica: un'Italia, che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni » [1].

III.

Mi rimane a dire poche parole sul presente lavoro; il quale del resto parla da sè e non ha bisogno di commento anticipato. Io sono dunque idealista: di quell'idealismo, che ho detto più su, esponendo le mie ragioni; il quale, se si bada al solo nome, inganna; e a cui da qualche anno è moda che un Tizio qualunque chiacchieri di voler surrogare non so che cosa e non ha surrogato nè poteva surrogare finora niente, perchè, a lodarlo, devo dire che ignora l'uno e l'altro; così l'idealismo, come il realismo. Il mio scopo è di esporre in un modo, per quanto si può, elementare questo sistema. Per ora pubblico la Teorica della conoscenza e la Logica. Nella Teorica della conoscenza definisco le forme principali e graduali del sapere, per fare intendere il concetto della mente, che solo apprende la verità e costituisce la cognizione filosofica. Trovato il criterio della verità, a me non spettava dir altro, per non trasgredire i limiti che mi sono imposto in questo lavoro. Io ho

(1) *La filosofia italiana*, pp. 201-4.

immedesimato, forse troppo immediatamente, la notizia di questo criterio, derivata dalla critica della coscienza, colla reale (infinita) potenzialità del conoscere. Ma credo che qui, nella deduzione del criterio, stia il punto essenziale; tanto più che la realtà prodotta dall'autocoscienza è la base della medesimezza del sapere e dell'oggetto del sapere, nella quale consiste il criterio stesso. Nella Logica ho dichiarato le principali categorie o determinazioni del pensiero, e conchiuso il loro sistema che è il pensiero stesso nella sua assoluta concretezza. Non tutti i punti sono esposti colla stessa ampiezza e collo stesso rigore dialettico; mi sono comportato secondo la difficoltà propria di ciascuno; i punti più facili sono i meno largamente o rigorosamente discussi. Mi sono sforzato di vincere la difficoltà de' termini scientifici, togliendoli dal linguaggio comune che gli usa — e non potrebbe fare altrimenti — senza intenderli. Vedo io medesimo ora parecchi difetti nel mio lavoro; e non posso far altro qui, per non rendermi indegno dell'indulgenza de' lettori, che promettere l'emenda, quando avrò agio e ragione di tornarci sopra. Per ora basta.

Napoli, maggio 1867.

I.

LA CONOSCENZA.

INTRODUZIONE.

1. Difficoltà del problema della conoscenza — 2. La coscienza come misura di sè stessa.

1.

Noi conosciamo; questo è un fatto.

Quello, che conosciamo, è vero? Conosciamo noi la verità? O invece la nostra conoscenza è una illusione: una rappresentazione, come si suol dire, meramente soggettiva, un'apparenza?

Questa domanda è un po' antica, sebbene non abbia avuto sempre la stessa forma e lo stesso valore, e sia di molto posteriore al fatto stesso e all'attività del conoscere: noi prima conosciamo senza dubitare, e poi ricerchiamo la verità del conoscere.

È legittima tale domanda?

Noi siamo spinti a farla non solo dalla esperienza degli errori e delle illusioni, ma dalla stessa nostra spirituale natura. Noi non ci contentiamo di conoscere il vero; ma vogliamo essere sicuri che la nostra conoscenza sia vera. Il vero possesso in ogni cosa, il possesso propriamente umano, è il possesso certo.

Noi dobbiamo cominciare a fare una tale ricerca, senza presupporre nulla, che sia, come si dice, una petizione di principio: nulla, che implichi già la so-

luzione del problema in un senso o nell'altro. Noi non possiamo dunque presupporre nè che la conoscenza della verità sia possibile (cartesianismo), nè che non sia possibile (kantismo). — Come procedere?

Già la stessa posizione del problema pare un dato certo.

Se noi ci facciamo a ricercare la possibilità della conoscenza della verità, ciò vuol dire che la verità ci è, se non ancora per noi, almeno in sè stessa. Se non ci fosse, non la cercheremmo; noi cercheremmo quel che non ci è. D'altra parte, dire: c'è, è già un presupposto. Cosa ne sappiamo noi? Come possiamo dire: c'è? Al più, possiamo dire: non sappiamo, se ci sia, o non ci sia: può essere che sì, e può essere che no.

Ma, in questo caso, come ci facciamo noi a ricercare ciò che non sappiamo se ci sia o non ci sia? È una ricerca senza scopo, senza nessuna notizia di quel che si cerca.

E questa è la gran difficoltà; se noi presupponiamo una qualche notizia della verità (e dire: c'è, è già una notizia), noi facciamo una petizione di principio; se non presupponiamo nessuna notizia, noi non possiamo fare un passo, non possiamo procedere.

Il nostro imbarazzo è, dunque, tale, che non ci aiuta nè il credere nè il non credere; nè la speranza, nè la disperazione.

Pure, noi abbiamo davvero un dato certo, e questo è la conoscenza stessa, o meglio la coscienza; quella stessa coscienza, nella quale nascono tutti questi dubbii. Studiamo questa; e vediamo a che ci mena.

Ma, come studiarla? come analizzarla? Con qual norma o criterio?

Qui pare che siam da capo. Per vedere se la conoscenza (la nostra attività conoscitiva) sia capace o no della verità, dovremmo avere già un punto fermo, cioè un criterio, col quale misurarla; e conchiudere pel sì o pel no, secondo la sua conformità o non conformità con esso. Ma cos'altro potrebbe essere questo criterio, se non la verità stessa? La verità, data già fuori e prima e senza la conoscenza, cioè presupposta? Chi ci assicura, che questa verità, che trascende il conoscere, sia appunto la verità?

E pure, così si fa comunemente: si presuppone qualcosa fuori della conoscenza, e poi ci si misura la conoscenza. E il presupposto può essere di tante forme; non solo la percezione, l'intelletto, la ragione (meno male, giacchè sono elementi della stessa conoscenza), ma un dato estrinseco, p. e. il contenuto della fede, della rivelazione, della tradizione, della gerarchia, del costume, ecc. E spesso anche l'asserzione del tale o del tal altro. Tutto allora si misura a questa stregua.

Non rimane, dunque, altra via che quella di studiare la conoscenza in sè stessa e per sè stessa, senza nessun criterio (che sia dato anticipatamente fuori di essa): cioè come semplice facoltà di conoscere.

E questa è la posizione kantiana. Kant dice: studiamo la conoscenza come semplice facoltà di conoscere. La conoscenza è come un punto di contatto fra due cose, il soggetto e l'oggetto. Studiamo il soggetto; e conosciuto questo, e perciò tutto quello che egli mette del suo nella conoscenza, facciamone come una sottrazione, e quel che ci resta è il vero. — Ma di quel che ci resta, ne sappiamo ora tanto, quanto prima, cioè nulla.

Il vero inconveniente di questa posizione è il seguente. La verità (la cosa in sè; il criterio appunto), si ammette che ci sia; tanto è vero, che s'indaga se possiamo conoscerla. Ma si presuppone fuori assolutamente dell'attività conoscitiva; e perciò si presuppone questa e si studia come priva di ogni verità, come senza criterio. La conseguenza finale è conforme al presupposto, cioè: la verità non si può conoscere.

Dal detto fin qui è chiaro, che noi non dobbiamo presupporre il criterio della verità nè come dato estrinsecamente alla conoscenza, e dato così, accettarlo o rigettarlo senz'altro (dommatismo volgare o non filosofico, e kantismo); nè come dato originariamente e immediatamente nella conoscenza stessa (cartesianismo e giobertismo). Si deve porre nella conoscenza stessa, ma non come un dato naturale. Il criterio deve consistere nella continua comparazione o misura della conoscenza (coscienza) con sè stessa.

Questo processo — il quale non afferma la verità immediata (cartesianismo), e nè pure la nega assolutamente (kantismo), ma la fa scaturire dalla critica stessa della coscienza per sè medesima — è il processo fenomenologico. È detto così, perchè le diverse forme della coscienza sono come tanti fenomeni, ne' quali la verità si produce e manifesta.

Questa è l'unica via di non fare presupposti.

2.

Ma cosa vuol dire: la coscienza che misura sè stessa?

La coscienza immediata non ci dà altro che fatti. E i fatti, dati così, ci si presentano privi di necessità e universalità. Quella misura non può essere, dunque, la semplice osservazione de' fatti, l'uno dopo l'altro; giacchè passare così da un fatto a un altro, non è niente di necessario (non è scienza); nè mai uno di tali fatti può avere la forma della verità.

Così faceva una volta il Cousin, quando diceva d'imitare i tedeschi. Intendeva male Hegel; osservava prima i fatti di coscienza; poi saliva a' concetti, e così formava la logica; finalmente passava alla realtà delle cose. La osservazione de' fatti era pel Cousin un *quid simile* della fenomenologia hegeliana (1).

Per cominciare, dice Herbart (*Introduz. alla fil.*), io ho bisogno di fatti o dati; e non ho altro, a principio, che dati. I quali non sono la semplice sensazione, ma la sensazione formata (constano di materia e forma). Ma, come procedo poi? Come passo dal dato a qualcos'altro necessariamente? E dico necessariamente, giacchè senza necessità non ci è scienza. Ora quello da cui passo, è come il principio di quello a cui passo; il quale è come la conseguenza del primo. Come passo dal principio alla conseguenza? Perchè io possa passare, e passare necessariamente, la conseguenza deve essere contenuta, e non essere contenuta nel principio; deve essere identica e insieme non identica a quello; giacchè, se è soltanto identica, io non passo davvero, ma ripeto soltanto il principio, e non pongo niente di nuovo; se la conseguenza è soltanto non identica, io nè anche posso passare, perchè manca la ragione del passare, cioè la identità. Ora identità e non identità è una contradizione.

---

(1) [Una critica del Cousin l'Autore scrisse nel 1856 ed è riprodotta nel vol. *Da Socrate a Hegel*, pp. 103 ss.]

Per togliere la contradizione, e passare (giacchè, se non si passa, non si ha la scienza), Herbart escogita i suoi principii metafisici: gli enti e qualità semplici, positivi, inalterabili assolutamente, e, nondimeno, le relazioni infinitamente molteplici. — Questa escogitazione è un presupposto; è un salto un po' troppo gigantesco dal dato a ciò che non è dato semplicemente.

In verità Herbart non passa; e nega di proposito il passare (il processo), appunto perchè implica contradizione. Per lui il processo è apparenza; e si tratta soltanto di spiegare con quella escogitazione (che equivale alla realtà stessa, sebbene, in quanto aggregato di relazioni, non alla realtà prima e originaria), come accade appunto l'apparenza.

Se la coscienza non fosse altro che conoscenza dell'oggetto o semplice osservazione del fatto, il passare sarebbe impossibile senza presupposti; impossibile la misura della coscienza con sè stessa (del dato o fatto con sè stesso); si passerebbe soltanto da un fatto a un altro, ma accidentalmente, non necessariamente; il secondo fatto non nascerebbe dal primo. Ora di questo si tratta; cioè, che il secondo fatto non solo sia un fatto, ma nasca come fatto; e quindi si mostri come necessario.

La coscienza è insieme coscienza dell'oggetto e coscienza di sè stessa: occhio che vede insieme qualcosa e sè stesso in quanto visione. Ora questa duplicità nell'unità fa possibile quella misura, che noi cerchiamo; giacchè in questa geminazione la coscienza è una continua comparazione con sè medesima.

Ciò sarà più chiaro appresso.

Ora, qual è il primo fatto o dato, cioè quello da cui bisogna principiare?

Non può essere la semplice sensazione; giacchè questa non è conoscenza. Herbart stesso piglia come dato la sensazione formata (materia e forma). Ora, la sensazione formata è appunto la coscienza. Il primo fatto, dunque, è la prima e immediata coscienza. — I dati di Herbart sono più di questa.

SEZIONE PRIMA.

La coscienza.

CAPO I.

La coscienza sensitiva.

La prima coscienza — il primo sapere — è la coscienza sensibile.

Presuppone l'anima meramente sensitiva: sensazione, sentimento, appetito, senso di sè, abito; ed è presupposta da ogni altra coscienza.

Io non posso saper nulla, se prima non so sensibilmente. Perciò io non posso cominciare nè più indietro, nè più innanzi di così; più indietro, comincerei dalla sensazione; più innanzi, comincerei da una forma, che presuppone una coscienza anteriore.

Coscienza in generale è distinzione (atto distintivo) di soggetto e oggetto (Io e non-io) e insieme la loro relazione (atto unitivo): giudizio; lo spirito giudica sè stesso e le cose, e perciò non è più semplice anima. Perciò il sapere sensibile non è semplice sentire; semplice sentire non è ancora giudicare (distinzione e relazione). La coscienza sensibile è il primo giudizio.

Fu merito del Rosmini in Italia, in ciò seguace di Kant, l'aver distinto il semplice sentire dal sapere sensibile (la percezione intellettiva). Galluppi gli avea confusi; seb-

bene, chi pone ben mente, trovi anche in lui la distinzione [1]. — È da notare (e ciò sarà più chiaro appresso), che non basta distinguere il *sentire* e il *sapere* sensibile; bisogna distinguere anche il *conoscere* sensibile. Se io *sento* semplicemente, io non *so* nulla; se io *so* solo sensibilmente, io so che la cosa è, e la *distinguo* da me, ma io non so cosa sia davvero in sè stessa. Solo nel *conoscere* sensibile io so che la cosa non solo è *distinta* da me, ma *esterna* a me, e — ciò che dice di più — esterna a sè stessa (spaziale e temporale). In tutte tre queste forme lo spirito è sempre *sentire*; ma prima è semplice sentire; poi, sentire come *sapere*; finalmente, sentire come *conoscere*. Quando ora uno di noi dice: *sento*, non distingue queste tre cose ben diverse; il nostro sentire ora è conoscenza sensibile. Ma lo spirito nel suo essenziale sviluppo passa dal sentire al sapere, e dal sapere al conoscere.

Il carattere essenziale della coscienza sensibile è questo: l'Io in essa è *immediato*, immediato il non-io, e immediata la distinzione e relazione. Io *sono* semplicemente; l'oggetto *è* semplicemente; e io *sono certo* immediatamente e semplicemente di me stesso e dell'oggetto. (La *certezza* che io ho di me e dell'oggetto — e in tale certezza consiste quella *distinzione e relazione*, che è la coscienza in generale — questa certezza è semplice e immediata).

Quando dico qui *immediato*, non voglio intendere, che l'Io, il non-io e la certezza siano qualcosa di assolutamente originario nell'anima e che non resulti da altro; ma soltanto, che non presuppongono altra forma anteriore e più elementare dell'Io, del non-io e della certezza.

---

(1) V. la mia *Filosofia italiana*, pp. 136 e sgg. [Cfr. lo scritto *La filosofia di Kant e la sua relaz. con la filos. ital.* negli *Scritti filosofici*, pp. 19-20]

Immediato qui vuol dire: *essere*, semplicemente.

L'*essere* — quest'universale o categoria, che è presupposto e base di ogni altro universale o categoria — questo *primo* universale non è (come non è niun altro universale) *dato* dalla *sensazione*; non è una determinazione sensibile, ma intellettiva: *atto* intellettivo. Infatti io non *sento* l'essere, ma lo *penso*. Ed è primo pensiero o prima categoria, perchè io non posso dir niente, *pensando* e *giudicando*, di una cosa, se non dico prima, *è*. Dire: *è*, è già *dire* della cosa (nella semplice sensazione io non *dico* nulla), è già porla come *oggetto*; se non dico *è*, non dico niente di essa, non la *dico* punto, non la *so*; la *sento* semplicemente. E la cosa semplicemente *sentita*, non è per me una *cosa*, nè *oggetto*.

Quello che di più semplice e immediato io posso dire di una cosa (e questo detto è sempre atto intellettivo: dicendo, io penso e giudico); la più semplice e immediata determinazione (non sensibile, ma intellettiva), che io posso enunciare di una cosa, è appunto questa: *è*. In ciò consiste la *semplicità* e la certezza *immediata* della coscienza sensibile: immediata e semplice, in quanto *coscienza*, e non già in quanto *sensibile*; cioè nel senso, come ho già detto, che il *pensiero*, che la forma e costituisce, non presuppone altro pensiero; è il più immediato e semplice di ogni altro.

E in quanto questa coscienza è immediata e semplice come *coscienza*, e non già come *sensibile*, in essa io non dico altro (tutto il mio sapere come *sapere*, e non già come *sentire*, non è altro) che: *questo* è; io, *questo io*, sono. Io sono *questa* immediata certezza: non altro. — Questa coscienza è, dunque, la più *povera* che ci sia, in quanto sapere; ma ciò non toglie che sia la più *ricca*, in

quanto sensazione. — La povertà concerne la forma, in cui consiste il sapere; il contenuto o la materia, che è ricchissima, sono le sensazioni, cioè le determinazioni o modificazioni dell'anima meramente sensitiva.

Si badi. La coscienza in generale è atto distintivo e determinativo; e la coscienza sensibile è la prima distinzione e determinazione. Ciò vuol dire: il molto sensibile è unito immediatamente nella unità dell'essere, e distinto, come oggetto, dall'anima, come Io o soggetto. Ora, non si ha soltanto la sensazione (il molto sensibile), nè soltanto l'essere (il puro concetto dell'essere, come p. e. io l'ho principiando la logica); ma solo la loro unità immediata. Questa unità non sussegue alla distinzione di sensazione ed essere; non accade che l'essere sia concepito per sè (intuìto), e poi si applichi alla sensazione (come pare che voglia il Rosmini). Perciò io non dico: *è*, astrattamente, universalmente; non dico: la cosa, la cosa in generale, *è*; ma dico: questo è. Questo è, esprime l'unità indissolubile originaria della sensazione (particolare) e dell'essere (universale).

Per definire, dunque, la coscienza sensibile, non basta dire: l'oggetto (il contenuto o materia dell'oggetto) è dato dal senso e formato dall'intelletto. Ciò dice troppo, e perciò non dice nulla di definitivo qui. Anche un altro sapere, che sia più che il sapere sensibile, può avere data dal senso la materia dell'oggetto. Il sapere sensibile, in quanto veramente tale, è quello che, avendo la sua materia dal senso, non ha altra determinazione intellettiva, che questa: l'essere, solo l'essere. Ha solo l'essere; e perciò l'oggetto è posto soltanto come un diverso da me, un altro, un non-io; un altro, dirimpetto di me, un individuo (singolo) dirimpetto di me come individuo; oggetto come questo, dirimpetto di me come questo.

Dico: semplicemente non-io, questo non-io, e non già non-io in generale, e nè meno non-io come un oggetto esterno, qualcosa di spaziale e temporale. Queste determinazioni (spazialità e temporalità) non sono date dal senso; e d'altra parte non sono determinazioni del primo sapere (del primo intelletto). Appartengono al primo conoscere. Originariamente, quando io so, io so soltanto che questo è; non so, come ho già notato, che è spaziale e temporale. Rosmini dice: l'oggetto è soltanto un diverso da me; e Galluppi: soltanto un fuor di me, intendendo per fuor di me non già l'esteso, ma solo il non-io, questo non-io. — Le altre determinazioni dell'oggetto — le sensibili, come colore, sapore, ecc. — appartengono alla pura anima. — Tutto ciò non toglie però, che in questa esposizione delle forme del sapere, che è anche una propedeutica, la coscienza sia considerata, qualche volta, come conoscenza. Così, appresso, nell'esempio del Qui e dell'Ora.

Il sapere sensibile, in quanto non dice altro che « questo è », è l'infimo grado del sapere.

CAPO II.

La coscienza percettiva.

La coscienza sensibile (il primo giudizio) si esprime così: questo è. Ma la coscienza (il sapere) non si arresta lì: nella stessa coscienza sensibile è il motivo — lo stimolo — di andare avanti: il motivo della sua risoluzione (negazione) in una forma più vera. Infatti, dicendo: questo è, io, come coscienza, non sono altro che questa immediata e astratta certezza: la certezza, che questo (qualcosa) è: questo oggetto qui, singolo, diverso affatto da tutti gli altri singoli oggetti. Ora, appunto perchè la materia di questa certezza è la sensazione (il molto sensibile: rosso, duro, acido, ecc.; *a*, *b*, *c*, ecc.; questo, questo, ecc.), dicendo io questo (*a*), dico *b*, cioè *non-a*; dico: non questo (questo = *a*). Ma *b* è anche questo, un altro questo. E mentre io dico ancora: questo (quest'altro: *b*), io dico: *c*, cioè da capo: non questo (questo = *a*, *b*). Ma, da capo: *c* è anche questo. E così via via. Dicendo io, dunque, prima questo, e poi non questo; e giacchè dicendo non questo, io dico da capo questo, in realtà io dico sempre questo. Ma questo, che dico ora — cioè tale, che risulta dalla negazione di questo e di questo (dalla negazione dalla certezza sensibile), ed è costante nella stessa negazione — non è più quello di prima: è un questo, che non è nè questo nè questo, ed è insieme ogni questo. È un questo comune o universale.

In quanto io so questo costante, questo universale, che è pur sempre questo, io, come coscienza, non sono più semplice coscienza sensibile; l'oggetto non è più meramente immediato, irrelativo, sensibile; ma, in quanto immediato, è in sè mediato; in quanto irrelativo, è in sè relazione; in quanto sensibile e singolo, è in sè qualcosa di comune e universale. E perciò l'atto del sapere non dice più: *è*, semplicemente; ma: *è*, in quanto non è; dice relazione (mediazione). Io, dunque, non sono più semplicemente certo; non indico più semplicemente l'oggetto; ma lo afferro, per così dire, lo abbraccio, lo comprendo: lo percepisco. La coscienza è ora percezione.

Questo costante e universale, che io dico ora (l'oggetto della nuova coscienza), non è, come si potrebbe credere, qualcosa di astratto e generale: cioè, la parola questo, applicata a ogni questo; singolo, applicata a ogni singolo oggetto. In altri termini, la percezione non è la semplice e vuota generalizzazione della coscienza sensibile. L'oggetto, invece, individuo, singolo, questo oggetto (giacchè il questo è semplicemente negato, e non già annullato), è in sè stesso (in quanto individuo, sensibile e quindi molto) qualcosa di universale o comune, e quindi relazione. Di certo, l'oggetto può essere anche relazione verso altro, verso altri oggetti; e in questo secondo modo si ha l'universale o il comune che risulta dall'astrazione e dal paragone di più oggetti individui e singoli. Ma se l'oggetto non è relazione in sè stesso, la seconda relazione non può nascere.

Ora, cos'è l'oggetto così, come relazione in sè stesso? Cos'è il nuovo sapere?

Tratterò questo punto in tutti i suoi particolari,

perchè si veda chiaro sin da principio come la coscienza critichi o misuri sè stessa.

a)

La certezza sensibile enuncia, come essenza e verità sua, l'essere (l'immediato).

L'essere (l'immediato) dice due questi: Questo come Io, e Questo come oggetto. I quali, se noi ben consideriamo, nè l'uno nè l'altro sono soltanto immediati, ma insieme anche mediati; giacchè Io sono certo mediante l'oggetto, e l'oggetto è nella mia certezza mediante l'Io (l'uno è mediante l'altro nella certezza sensibile).

Pure noi dobbiamo ammettere la posizione, quale ce la presenta la coscienza, e non già la considerazione o riflessione nostra. E la coscienza ce la presenta così: de' due termini della coscienza uno solo è posto come immediato, cioè come la verità o l'essenza, e questo è l'oggetto; l'altro è posto come mediato e non essenziale, cioè come tale che non è in sè, ma mediante un altro; e questo è l'Io o un sapere, che sa l'oggetto, solo perchè l'oggetto è, e che può essere e non essere. L'oggetto è il vero e l'essenza; giacchè *è*, sia o non sia saputo; rimane, anche se non è saputo; il sapere, al contrario, non è, se non è l'oggetto.

Vediamo ora se l'oggetto, nella stessa certezza, sia quello ch'essa pretende che sia, cioè l'essenza o il vero.

L'oggetto è Questo. Cos'è il Questo?

La coscienza concreta (reale, empirica) non è mai il puro essere soltanto. Già abbiamo visto che è almeno questa differenza: oggetto e Io. Ma essa non è nè anche, in quanto concreta, soltanto questa semplice e pura differenza. Come concreta, essa non è soltanto un caso particolare di sè stessa, un esempio, (e noi non vogliamo dire di ciò), ma un caso, direi, generale, il quale perciò non si può dir caso o esempio veramente. Infatti, oltre la pura differenza, che è l'Io e l'oggetto, ce n'è un'altra, così nell'Io come nell'oggetto; cioè nel Questo stesso, così in quanto Io come in quanto oggetto. E in quanto oggetto — e così lo consideriamo ora — il questo è l'Ora e il Qui; noi sogliamo dire: Questo ora, Questo qui.

Cos'è l'Ora? — Si risponde p. e.: l'Ora è la notte. Scriviamola e conserviamola questa verità; se è verità, scritta e conservata, non cesserà di essere verità. Vediamola ora, che è mezzogiorno: essa non è più: l'Ora non è la notte, ma il mezzogiorno.

La certezza sensibile, dunque, dice verità questo: l'Ora è la notte; noi la trattiamo come verità, scrivendola e conservandola, ed essa ci si mostra come non verità, come non ente. Pure, l'Ora si mantiene, ma come un tale Ora che non è notte; e del pari l'Ora, che è il giorno, come un tale Ora che non è giorno: si mantiene, come qualcosa di negativo. L'Ora è dunque costante. Ma quest'Ora costante non è più immediato, ma mediato; giacchè è costante, in quanto non è il giorno e la notte. In quanto mediato, esso è semplice come prima, Ora; e in questa semplicità è indifferente ad essere così e così (agli esempi); il suo essere non è il giorno e la notte, e del pari esso è l'uno e l'altro; e che sia l'uno o l'altro, non gli fa niente; è sempre lo stesso.

Questo non so che di semplice, che è mediante la negazione — nè questo, nè quello, un non Questo, e del pari indifferente ad essere così questo come quello — noi lo diciamo un universale.

L'universale è, dunque, nel fatto, il vero della certezza sensibile.

Parlando, noi esprimiamo il sensibile come un universale. Diciamo: Questo, cioè il Questo universale, l'essere in generale. Pure, a dir vero, non ci rappresentiamo l'universale Questo, l'essere in generale; solo, esprimiamo l'universale. Ciò vuol dire: noi non parliamo proprio come sentiamo in questa certezza sensibile. La lingua è, intanto, più verace del sentimento, come si vede; in essa noi stessi confutiamo immediatamente il nostro sentimento; e giacchè l'universale è il vero della certezza sensibile, e la lingua esprime soltanto questo Vero, noi non siamo in grado di dire un essere sensibile, che noi sentiamo.

Ciò che abbiamo detto dell'Ora, si dica dell'altra forma del Questo, del Qui. Il Qui è l'albero. Mi volgo attorno; e questa verità non è più; il Qui non è un albero, ma una casa. Pure, il Qui stesso non sparisce; ma si mantiene come Questo costante, semplice, e pure mediato, e quindi universale.

Dicendo: l'Ora è notte, e poi: è giorno; il Qui è l'albero, e poi: è la casa, ecc., noi abbiam fatto dire la stessa certezza sensibile. Questa certezza, dunque, fa vedere, in sè stessa, l'universale come la verità dell'oggetto suo; e perciò le rimane come sua essenza il puro essere: il puro essere, non come immediato, ma tale che essenzialmente risulti dalla negazione e quindi sia mediato; e però non come quello che noi sentiamo nella certezza sensibile dell'essere, ma l'essere come essenzialmente astratto e universale; e il nostro sentimento, a cui il vero della certezza sensibile non è l'universale, rimane solamente al dirimpetto di questo vuoto e indifferente Ora e Qui. — Cfr. Hegel, *Fenomenologia* [ed. 1841], pp. 71 e ss. [1].

---

(1) [Nell'ed. Weiss, Leipzig, 1909, pp. 73 e ss.]

b)

Si vede che la relazione tra il sapere e l'oggetto ora, in questo risultato, non è più quella di prima: è l'inversa. L'oggetto, che era l'essenziale (tale lo diceva la certezza sensibile), ora è divenuto il non essenziale di questa certezza: giacchè prima la certezza consisteva nell'oggetto come tale (come indipendente dal sapere), come meramente singolo, immediato; ora consiste nell'oggetto come universale; e, giacchè universalità dice sapere, la certezza consiste nel sapere, cioè in quello che prima era il non essenziale. La verità della certezza è, dunque, nell'oggetto, come mio oggetto, o nel sentimento; l'oggetto è, perchè io lo so. Così la certezza sensibile, a dir vero, non è più nell'oggetto; ma non per questo è annullata; invece, è riposta e riconcentrata nell'Io. Vediamo ora ciò che ci dice l'esperienza in questa nuova realtà della certezza sensibile.

La sua verità consiste, dunque, ora nell'Io: non più nella immediatezza dell'oggetto, ma nella immediatezza del mio vedere, udire, ecc.; se il singolo Ora e Qui, che noi sentiamo in questa certezza, non spariscono, si deve all'Io, che li mantiene. L'Ora è giorno, perchè io lo vedo, il giorno; il Qui è un albero, per la stessa ragione. Ma la certezza sensibile sperimenta in sè, in questa nuova relazione, la stessa dialettica che nella precedente. Io, questo Io, vedo l'albero, e affermo che il Qui sia l'albero; un altro Io vede la casa, e afferma che il Qui [1] sia la casa, non l'albero. Tutte e due queste verità hanno la stessa autorità, cioè l'atto immediato del vedere,

---

(1) [Ed. 1867: « afferma il Qui »]

e la sicurezza e l'asserzione di sapere ciò che dicono di sapere; pure l'una si annichila nell'altra.

Ma ciò che non sparisce è l'Io, come universale, la cui vista non è nè vista dell'albero nè della casa, ma una semplice vista; la quale risulta (quindi è mediata) dalla negazione di questa e quella vista, e, in quanto così mediata, è del pari semplice e indifferente verso questo o quello che essa può essere (la vista della casa, e dell'albero). L'Io è universale, come Ora, Qui o Questo in generale: io sento di certo un singolo Io; ma come non posso dire ciò che io sento nell'Ora e nel Qui, così nell'Io. Dicendo: questo Qui, Ora, Singolo, io dico ogni Questo, ogni Qui, ogni Ora, ogni Singolo, tutti: e del pari, dicendo: Io, questo singolo Io, io dico in generale ogni Io, tutti; ciascuno è ciò che io dico: Io, questo singolo Io.

Adunque, la certezza sensibile fa questa esperienza: cioè, che la sua essenza non è nè nell'oggetto, nè nell'Io, e l'immediatezza non è l'immediatezza nè dell'uno nè dell'altro; giacchè in ambedue ciò che io sento, è piuttosto un non essenziale, e l'oggetto e l'Io sono universali, ne' quali quell'Ora e Qui, che io sento, sparisce, ossia non *è*. (Se l'essenza o la verità non è nè nell'oggetto *ut sic,* cioè senza il sapere, nè nell'Io *ut sic,* ciò vuol dire già, fin da ora, la negazione del puro oggettivismo e del puro soggettivismo). Noi, dunque, così siamo condotti a prendere come essenza della certezza sensibile il tutto stesso, e non più un solo momento di essa, come abbiamo fatto ne' due casi precedenti; in cui, prima, l'oggetto opposto all'Io, e poi l'Io dovea essere la realtà sua. Così ora la immediatezza, che resta alla certezza sensibile, è la certezza medesima come tutto. Quindi non più

quell'opposizione di prima (oggetto e sapere; sapere e oggetto).

Prima il Qui come albero si cangiava nel Qui come casa (non albero); l'Ora come giorno nell'Ora come notte; l'Io, a cui questo è oggetto, in un altro Io, a cui è oggetto quest'altro. Ora, invece, tal cangiamento non tocca questa nuova pura immediatezza; la cui verità si mantiene come rapporto costante e medesimo a sè medesimo, il quale tra l'Io e l'oggetto non fa niuna differenza di essenziale e non essenziale, e in cui, quindi, in generale, nè anche può entrare differenza di sorta. Io, dunque, questo Io, affermo il Qui come albero e non accade che mi volti, e il Qui mi diventi una casa (non albero); io non considero nè anche che un altro Io veda il Qui come non albero, o che io stesso, un'altra volta, prenda il Qui come non albero, l'Ora come non giorno: ma io sono pura intuizione; io, per me, rimango in questo: l'Ora è giorno; o anche in questo: il Qui è albero; non paragono nè anche il Qui e l'Ora tra loro; mi attengo a un solo (unico) immediato rapporto: l'Ora è giorno.

Devo ora considerare questa nuova certezza, e vedere se essa sia davvero ciò che pretende di essere. Come fare?

c)

Devo notare o piuttosto ricordare due cose. 1. Questa certezza, come le due prime che abbiamo considerate (e si è visto il risultato identico di questa duplice considerazione), pretende di consistere nella singolarità (puntualità, pura immediatezza): questo è. Quanto alle due prime, questa stessa pretesa si è mostrata vana. 2. Questa certezza non si fonda nè

nella singolarità (puntualità) dell'oggetto, nè nella singolarità dell'Io (nè nell'Ora che è giorno, a cui si oppone l'Ora che è notte; nè nell'Io, a cui l'Ora è giorno, al quale si oppone un altro Io, a cui l'Ora è notte); ma si fonda in quella puntualità, che è la certezza stessa come puro rapporto (de' due termini, oggetto e Io). E perciò, nella presente considerazione, io non posso dire, come prima: l'Ora è giorno, e poi: non è giorno; l'Io, a cui l'Ora è giorno, e poi un altro Io, a cui l'Ora non è giorno; io non posso riferire questa certezza nè all'oggetto nè all'Io: io devo considerarla in sè stessa, nella sua puntualità come rapporto; come tale puntualità — che è rapporto, e come rapporto non è toccata dalla mutazione e quindi dalla dialettica dei due termini, e perciò persiste identica in tale mutazione — io devo interrogarla, lasciarla dire e mostrarmi ciò che essa è. Mentre dico: l'Ora è giorno, e poi l'Ora è notte; l'Io, a cui l'Ora è giorno, e poi l'Io, a cui l'Ora è notte, l'Ora come rapporto rimane lo stesso.

La certezza, dunque, dice Ora, questo Ora (questo immediato, questa singolarità o puntualità), e mi mostra ciò che dice, cioè l'Ora stesso, questo Ora, che essa è; io non ci metto niente, e lascio fare a lei; non mi riferisco nè all'oggetto nè all'Io, ma a lei; io sono e mi comporto come quello stesso punto o rapporto che è essa stessa. Ora che accade?

Nel mostrarmi l'Ora, quest'Ora, — nel quale, in quanto questo, essa fa consistere sè stessa, la sua verità, la essenza — la certezza non è più questo Ora, che essa vuol mostrarmi; quest'Ora, che mi è mostrato, ha cessato già di essere; non è più, nell'atto che mi è mostrato; la certezza che mostra, è essa stessa un altro Ora, e non quello

che essa vuol mostrare. Accade, dunque, che la mostra che ella fa, è la confutazione della sua stessa pretesa. Ella pretende e vuol mostrare che questo Ora sia, abbia l'essere; e nel mostrare ciò, dimostra che quest'Ora non è, non ha l'essere; non è, perchè non è più; il mostrare, vuol dire già non più QUEST' Ora.

Tale è la natura dell'Ora: l'Ora è tale, che, essendo, non è più; l'atto suo di essere è di non essere, di essere stato; aver l'essere — dirò così il possesso suo dell'essere (ed *è* veramente, solo quello che ha l'essere, l'atto dell'essere: direi quasi l'abito) — è per esso non averlo più, è averlo avuto.

Adunque, la verità dell'Ora — di quest'Ora, che la certezza vuol mostrare — si riduce a ciò: questo Ora non è, è stato. È stato, tale è la sua verità. Non è, dunque, come la certezza pretendeva, la verità dell'essere; giacchè, ripeto, ciò che è stato, non è: non è punto ente.

E pure la stessa certezza dice: Ora, quest'Ora, quest'Ora è, sebbene abbia detto, anzi dica: non è, è stato. E infatti, la certezza che mostra la verità dell'Ora, di quest'Ora, (la verità: l'Ora è), in quanto mostra, nell'atto del mostrare, è ella stessa Ora, quest'Ora; e perciò dicendo: l'Ora non è, è stato, essa dice *è*, quest'Ora è. Essa, dunque, dice (mostra) il non essere dell'Ora e dice insieme l'essere dell'Ora; in quanto mostra, dice: non è, d'altra parte il mostrare stesso dice: *è*; questo stesso *è*. Essa, dunque, dice *è*, in quanto dice non è. È, dunque, essa ora un nuovo *è*, un nuovo Ora, non più l'Ora di prima.

Ma si badi. Non è già, che essa sia semplicemente un altro Ora: un Ora che sia semplicemente,

e poi non sia. Ma è tale, invece, che è Ora, in quanto non è Ora, cioè in quanto è stato Ora. È, dunque, un nuovo essere, l'essere stato (un'affermazione, che presuppone la negazione); il primo Ora, invece, non presuppone nulla. In altri termini, io non dico semplicemente Ora, Ora, Ora..., di maniera che ciascuno sia in sè lo stesso Ora, immediatamente Ora, (essere, che poi si mostra non essere); io dico Ora, che in tanto è Ora, in quanto non è Ora, cioè in quanto è stato Ora. Io dico, dunque, tre momenti: Ora, non Ora, Ora. Questo, che presuppone i due altri momenti, è il nuovo Ora.

Qui si vede chiaro ciò che ho detto innanzi della misura della coscienza per sè stessa. Questa misura non è una semplice serie di fatti, di cui ciascuno è immediato come ogni altro: non una semplice serie di Ora, di cui ciascuno è immediatamente quest'Ora. Il secondo fatto, invece, nasce dal primo, e si considera appunto in quanto nasce, sebbene possa stare o esser considerato da sè (nella semplice osservazione, che non è quella misura). Lo stesso dicasi degli Ora: de' fatti che sono gli Ora. Come la coscienza della coscienza non è semplicemente un'altra coscienza, che venga dopo la prima (e che tolto questo, di esser dopo, in sè sia lo stesso che la prima), ma è tale che è sè stessa e la prima (che contiene in sè la prima: un occhio che è due occhi); nello stesso modo e similmente la certezza, che mostra, contiene in sè la mostrata, e il nuovo Ora contiene in sè il primo come semplicemente stato.

Adunque, questa nuova certezza (e quindi il nuovo Ora) non è un punto rigido e immobile; ma, in quanto puntualità, è movimento. Essa dice: 1. Ora, quest'Ora (quello che si pretende vero immediatamente). 2. Non Ora (non vero; non è, è stato). 3. Ora (vero; *è*). Dice quest'ultimo, in quanto dice gli altri due detti. E, giacchè dice *è*, in quanto ha detto non è, e ha superato il non essere: non si può dire più che possa non essere, che non sia; è, quindi, il vero essere. Non è dunque un detto immediato; ma un detto, che è movimento, processo. Non sono semplicemente tre detti, l'uno dopo l'altro. Invece, il terzo è detto, in quanto gli altri insieme sono detti. Perciò dico processo (riposo, che in quanto riposo, è moto).

Io, dunque, sono ritornato all'Ora, al semplice Ora. Ma quest'Ora non è più precisamente quel di prima, un immediato. Esso è riflesso o ripiegato in sè stesso; è semplice, ma un semplice che è molti, e che, nell'esser molti, rimane quello che è, cioè semplice. È un Ora, che è molti Ora. Questo è il vero Ora: l'Ora, come semplice giorno, che ha in sè molti Ora, molte ore; e uno di tali Ora, un'ora è del pari molti minuti: e uno di questi Ora è del pari molti Ora; e così via via.

La certezza o coscienza, in quanto mostra (cioè il nuovo sapere) e il nuovo Ora (cioè il nuovo oggetto) hanno la stessa natura, lo stesso ritmo; giacchè la certezza, in quanto mostra, è quello stesso movimento, che esprime ciò che l'Ora *è* davvero: un risultato: cioè molti Ora come uno Ora. Tale certezza è sperimentare che l'Ora è un universale. — Il nuovo questo (Questo universale), che è l'oggetto della percezione, è una forma che nasce, non immediata, e perciò non propriamente data, come vuole Herbart.

Ciò che ho detto dell'Ora, dicasi del Qui. La certezza dice Qui, e mostra il Qui. Ora il Qui, mostrato, non è più in realtà questo Qui (questo che la certezza pretendeva che fosse), ma un davanti e un di dietro, un disopra e un disotto, un a dritta e un a manca: cioè molti Qui (molti

questi Qui). E il Qui come disopra, esso stesso, è un disopra, un disotto, ecc.; e così il Qui come disotto; ecc.; cioè, ciascuno è esso stesso molti Qui. Il Qui dunque, che la coscienza deve mostrare, si risolve e dilegua in altri Qui, e questi altri Qui si dileguano del pari in altri; e perciò il Qui mostrato, saldo, costante, vero, è un Questo negativo, il quale è, solo in quanto i Qui si risolvono in esso: una complessione semplice di molti Qui.

Il Qui, dunque, che è nel mio primo sentimento, quello che io pretendo di dire, dicendo questo Qui, non è il vero. Il vero è il Qui, che è risultato ora. Il Qui, che è nel mio sentimento, non potrebbe esser altro che il punto. Ora il punto, come è o io pretendo che sia nel mio sentimento, non è (non è ente). Se fosse (ente), io dovrei poterlo mostrare così, come io nel mio sentimento pretendo che sia, cioè come immediato ente. Ora se io mi fo a mostrarlo, così questa mostra come il punto stesso che mostro non mi si dichiara come qualcosa d'immediato, ma come un movimento da un preteso Qui (dal Qui che io ho nel mio sentimento) mediante molti Qui a un Qui universale; il quale è una semplice complessione di Qui (di molti Qui), nello stesso modo che il giorno è una semplice complessione di Ora.

Il risultato di tutta questa (triplice) critica della certezza sensibile è, che la sua verità non consiste nella puntualità immediata, nel Questo (comunque s'intenda), come essa pretende che sia: cioè, che la verità che essa crede sua e fa consistere nel Questo, non è verità. Non è verità quella, che consiste nella puntualità immediata dell'oggetto; non è quella che consiste nella puntualità immediata dell'Io; non è quella che consiste nella puntualità immediata della coscienza stessa come tutto. Non è

la prima, perchè, dicendo Questo (come oggetto), io dico non Questo; non è la seconda, perchè, dicendo questo Io, io dico non questo Io; non è la terza, perchè, dicendo questa coscienza, io dico non questa coscienza. Il questo come questo — comunque s'intende, come oggetto, come Io, e come coscienza — non è niente di serio e saldo: niente di vero: quello che è costante, e in cui si risolve il Questo incostante (il Questo come non ente), è il Questo come Questo universale [1].

d)

Si consideri bene il processo o la via che abbiamo fatta fin qui.

1. La prima cosa era vedere di dove si dovea cominciare; e abbiamo risposto: dalla coscienza. E da quale coscienza? Dalla sensibile. Cosa dice la coscienza? Cosa dice la coscienza sensibile? La coscienza, in generale, dice: quello che sa e quello che è saputo (Io, oggetto) e la relazione. La coscienza sensibile dice: la verità è il Questo (l'immediato). Ora, come cominciare dalla coscienza sensibile? Dall'oggetto, dall'Io, o dalla relazione? Dall'oggetto; giacchè la coscienza stessa pretende immediatamente che in esso consista la verità. Del resto noi, di fatto, cominciamo da tutte e tre queste posizioni; e potremmo cominciare indifferentemente dall'una o dall'altra. Ma, cominciando da quella dell'oggetto, cominciamo proprio dal sentimento immediato della coscienza. *Immediate,* la coscienza crede che la verità stia nell'oggetto; non crede che sia nel sapere (Io che sa), o nella coscienza come

(1) Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, l. c.

tutto, se non quando la fede, che poneva nell'oggetto, le è venuta meno.

2. Tutta questa critica non è una attività puramente mia, soggettiva; una mia riflessione estrinseca alla coscienza stessa, che io osservo e critico. Invece, è l'esperienza che la coscienza fa di sè stessa, la sua propria storia, la storia di questa sua esperienza: la critica è possibile, in quanto essa stessa la coscienza (sensibile, qui) non è altro che questa sua critica di sè medesima. Infatti, non sono io semplicemente, come osservazione e riflessione, ma è essa stessa, che dice in ciascuna delle tre posizioni già discusse: Questo, e non questo, e quindi questo universale. Questo movimento è il suo proprio movimento. Se non lo dicesse lei, non potrei dirlo io mai; se non lo dicesse lei, la coscienza non arriverebbe mai a dir qualcosa di universale (non arriverebbe a dire, a parlare). (È un fatto, che noi non siamo soltanto certezza sensibile, ma altro di più. Abbiamo dunque superato questo grado del sapere; e quindi abbiamo una tale potenza). E che lo dica lei, si vede anche dagli stessi particolari della cosa; giacchè è lei stessa (è il suo proprio movimento) quella che, dopo aver posta naturalmente e immediatamente tutta la verità nell'oggetto come questo, si accorge o sperimenta che tale verità si riduce a qualcosa di universale, e perciò non può consistere più nell'oggetto, ma nell'Io in quanto sa (sente); è lei, che, progredendo da questa nuova posizione, fa quanto all'Io la stessa esperienza che ha fatto prima quanto all'oggetto; e perciò conchiude che la verità, se ci è nella certezza sensibile, non può consistere che nella coscienza stessa come tutto; è lei finalmente, che, movendo da questa terza posizione, riesce alla stessa conseguenza, a cui è riuscita nelle due prime. Questi tre movimenti esprimono la storia della certezza sensibile; sono come tre grandi epoche della sua critica. Pare, infatti, a me, che il primo corrisponda alla certezza antica, greca (criticata da Socrate); il secondo all'ante-kantiana (criticata da Kant); e non sarebbe tanto difficile di provare che il terzo corrisponde alla kantiana (criticata da Hegel). Dico ciò, perchè per la coscienza greca la verità consisteva nell'oggetto: per l'ante-kantiana nel soggetto; e per la kantiana nella coscienza stessa come unità di soggetto e oggetto.

Mi si permetta una digressione, che chiarirà un po' la cosa.

Prima di Socrate, la certezza e la verità consisteva nell'oggetto naturale, immediato, dato naturalmente, senza la considerazione della conoscenza stessa. Per i sofisti la verità è anche nell'oggetto (naturale); ma l'oggetto è questo, e quest'altro; è incostante; e perciò non vi è verità. Questa è la prima critica della certezza sensibile: ma il risultato è meramente negativo. Socrate pone un nuovo elemento positivo in luogo dell'elemento negativo: l'oggetto vero e costante è l'universale: oggetto ideale (intelligibile). Dopo Aristotele l'idealità consuma l'oggettività (l'esteriorità, che è il carattere essenziale dell'oggetto nella coscienza greca). Quindi, conchiude lo scetticismo, non vi ha più oggetto. Il Neoplatonismo intuisce un nuovo oggetto: non naturale, nè intelligibile, ma sovrintelligibile o trascendente (cioè in sè soggetto). — L'oggetto (oggettività) è, specialmente per l'Elleno, qualcosa di plastico, che è lì dinanzi allo spirito, e si apprende come tale o col senso o coll'intelletto; un oggetto nè sensibile nè intelligibile non è oggetto; è un oggetto senza facoltà conforme nello spirito (ovvero una facoltà senza oggetto conforme; e tale è per Gioberti la sovrintelligenza; sebbene l'oggetto ci sia, ma non per essa davvero). Non essendo nè sensibile nè intelligibile, l'oggetto è afferrato (e

perciò degradato) dalla fantasia, dalla rappresentazione, dalla divozione, dalla esaltazione mistica, ecc. In verità, il soggetto non può essere appreso come semplice oggetto. Perchè sia appreso come soggetto, è necessario che io come apprensione sia l'Io medesimo che esso è. Ora l'Io non è semplice ente.

Per la scolastica in generale l'oggetto è in sè soggetto; non solo in sè, ma realmente; ma soltanto nell'animo de' credenti, non nell'intelletto. Perciò è considerato ancora come esterno. Questa contradizione della scolastica viene risoluta in Cartesio: la verità è il pensiero, in cui è immediatamente l'Ente. Quindi l'Ente è essenzialmente soggetto; ma solo immediatamente e naturalmente. Quindi intuito e senso: cartesianismo e lockianismo. E finalmente Hume: il nuovo scetticismo.

In Kant incomincia il nuovo soggetto, come unità sintetica originaria (e quindi non più come semplice causalità, ma come attività creativa). Quindi la possibilità di conciliare l'ontologismo antico e il psicologismo moderno.

e)

Adunque la coscienza sensibile non è vera. Non è vera, sia che si faccia consistere la verità nell'oggetto, o nell'Io, o nella coscienza stessa come tutto. In generale la base della certezza non è più oggidì l'oggetto, nè l'Io semplicemente, ma lo spirito: verità sintetica originaria. — A questa conclusione riesce la mia *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

Kant dice, che la ragione umana è così fatta, che — quantunque provi o le si provi (davvero non può ciò provare altri che lei stessa) come, volendo arrivare alla cosa in sè, ella non possa a meno di contradirsi — pure cominci sempre da capo, e ritenti, sperando, sempre la stessa via. Con più dritto, e più a proposito, si può dire della coscienza sensibile che, sebbene sperimenti sempre di non esser vera e che la sua verità non consista in ciò che ella pretende, pure sempre si ostini a credersi vera. Interrogata ella stessa, dice l'opposto di ciò che pretende di dire. Ella pretende di dire: la verità è il Questo, e intanto dice: la verità è un non questo, cioè un questo universale. Nello stesso inganno vivono coloro, che, volendo difendere la verità del Questo, fanno appello alla esperienza stessa della coscienza, alla universalità dell'esperienza. Questa esperienza prova l'opposto, cioè che la verità di tale coscienza è un questo universale.

In questa universalità consiste il nuovo oggetto, il nuovo Io, la nuova coscienza. Pure, sebbene il risultato delle tre critiche che abbiamo fatte, sia lo stesso, cioè l'universale, vi ha una gran differenza, che merita di esser considerata. Infatti, se la critica della prima posizione risolve il puro oggettivismo, e quella della seconda il puro soggettivismo, e quindi conchiude che la verità sia nella relazione, solo la critica della terza posizione dice, che la relazione non sia immediata.

Ogni relazione è mediazione. Ma la vera relazione è quella, che è in sè mediazione. Quindi il nuovo oggetto, il nuovo Io e la nuova coscienza sono veramente tali, cioè nuovi, in quanto sono in sè mediati.

Mediato in sè, non vuol dire, che sia mediato soltanto rispetto ad altro, cioè che io arrivi insino ad esso mediante altro (astrazione, generalizzazione). Il concetto dell'essere p. e. io l'ho, astraendo assolutamente; e perciò è mediato. Ma non è mediato in sè, perchè è vuoto e indeterminato. E tali sono tutti i generali, ottenuti per astrazione; la mediazione, che consiste in questo processo, è estrinseca

ad essi. P. e. questo, libro, cavallo, in generale. In questi esempi il nuovo (rispetto al Questo singolo, al libro singolo, ecc.) non è una mediazione intrinseca, ma la semplice generalità (estrinseca). Nel Questo generale si contiene meno che nel Questo singolo. Al contrario, nel mediato in sè si contiene più che nell'immediato in sè: più nel secondo oggetto, come oggetto del sapere, che nel primo. Ora quello che io dico Mediato in sè non risulta nettamente, se non dalla critica della terza posizione (questa posizione è appunto la relazione). Di certo dalla prima e dalla seconda posizione risulta un Ora o un Qui universale (e perciò mediato). Ma questa universalità è piuttosto della specie che ho detto, cioè vuota generalità, che universalità concreta, cioè mediata in sè stessa. Tale è solo il risultato della terza posizione: cioè un Qui o un Ora, che non è soltanto un Qui generale o un Ora generale, ogni Qui e ogni Ora, ma un Qui che, come Qui, un Ora che, come Ora, è la complessione semplice di molti Qui o di molti Ora: cioè appunto un mediato in sè stesso. In un certo senso anche il generale si può dire una complessione semplice di molti; così il libro è ogni libro; i molti, che esso rappresenta, sono i libri. Ma in questo caso il molto è, dirò così, meramente possibile, non attuale. Nel caso nostro, invece, il molto, essendo reale, la semplicità è reale. Tale semplicità, che dice negazione dei molti come meri molti, è energia negativa: è quella che costituisce la individualità (appunto l'attuale o positiva semplicità) dell'oggetto; o, se si vuole, quella che scaturisce dalla positiva individualità.

Abbiamo dunque una nuova puntualità, che non

è soltanto generalizzata, come quelle due che risultano dalla critica delle due prime posizioni. Quella puntualità, che è la certezza sensibile in quanto certezza o relazione, e non più solamente come oggetto o Io, ci si dimostra ora come un punto, che non è un punto (un punto tra i molti punti); ma è tale, che, sebbene sia molti punti (reali), nondimeno è uno, in quanto è mediato in sè stesso. Quest'Uno, che non è uno tra i molti Uni, ma che è Uno come unità de' molti — questo nuovo Qui, questo nuovo Ora, questo nuovo Questo, è il nuovo oggetto. È questo, singolo; ma in sè, come nesso de' molti, è, rispetto a questi, qualcosa di comune e universale.

Da tutto il detto fin qui si vede, che solo dalla terza posizione si può passare al nuovo oggetto, e quindi al nuovo Io e al nuovo sapere. Le due prime posizioni, invece, danno l'universale astratto, perchè esse medesime sono momenti, non già il tutto della certezza. Il tutto è soltanto la terza posizione.

Ora cos'è l'oggetto così, come mediato in sè stesso?

f)

Il sensibile non è scomparso; l'oggetto è ancora sensibile, singolo, questo; ma, come questo, è in sè mediato o universale. Ciò vuol dire: i sensibili — la materia data nella sensazione — in quanto uniti e mediati in quella relazione che è l'oggetto, sono diventati le sue proprie affezioni o proprietà; e l'oggetto, in quanto nesso e sostegno di tali sue affezioni, è la cosa. Il nuovo oggetto è dunque: la cosa e le sue proprietà.

Infatti questa nuova forma — l'essere singolo, e nondimeno in sè mediato o universale — si riconosce egualmente ne' due termini, che fanno il nuovo

oggetto e nel loro stesso nesso, che è appunto tale oggetto. La cosa è un questo, un immediato; e, rispetto alle sue proprietà, a ciascuna di esse particolarmente, in quanto le abbraccia e mantiene, non è un questo, ma qualcosa di mediato e universale. E le proprietà, come proprietà di questa cosa, sono immediate, queste, singole; e come proprietà (possibili) anche di altre cose, sono comuni e universali. Dicasi lo stesso del nesso, il quale è la cosa stessa reale. E la cosa è questo; e come nesso non è questo.

Tale è la posizione della percezione della coscienza percettiva. Lo sviluppo di questa coscienza è la sua risoluzione, cioè la nascita di una nuova posizione (di un nuovo sapere).

Infatti, l'oggetto è ora la cosa, questa cosa semplicemente, e non già la cosa — questa cosa — in universale (p. e. non libro in generale, ma questo libro. E dicendo libro, intendo libro come cosa semplicemente, come quel tal nesso, che è cosa e proprietà, e non già libro determinato come libro). E si badi. Io dico: questa cosa, e non semplicemente (come nella coscienza sensibile): questo. Di questi due termini, il primo esprime propriamente la singolarità, il secondo l'universalità.

Ora quel nesso, che è la cosa, quando si va a vedere, non è nesso; quel che pareva costante, non è costante; giacchè il singolo e l'universale, nella cui unità consiste o, a dir meglio, deve consistere l'oggetto, sono ancora estrinsechi l'uno all'altro, sono piuttosto mescolati, che uniti; di maniera che la unità non è qualcosa di attuale, ma una semplice esigenza, che non si verifica mai; e in questa esigenza vana, e quindi in questa contradizione, consiste ora l'oggetto. Infatti, qui le pro-

prietà, in quanto date nella sensazione, sono immediate, singole, queste, ciascuna per sè; e in quanto si riferiscono l'una all'altra e così fanno la cosa, questa cosa — e in quanto si riferiscono anche ad altre proprietà di altre cose, p. e. quelle di questo libro a quelle di quest'altro — sono mediate. In quanto appartengono ad una cosa, a questa cosa, sono singole, come questa; in quanto appartengono ad altre cose, non sono più singole, ma comuni e universali: e così oltrepassano la cosa, come questa cosa, e non hanno più nesso fra loro, e diventano indipendenti l'una dall'altra. Dico che non hanno più nesso nella cosa; la quale, come questa cosa, si dimostra nesso inefficace, e si scioglie (le proprietà vincono la cosa).

Le proprietà, dunque, non consistono più (non hanno più il loro sostegno, il loro nesso) nella cosa, in quanto questa cosa. In che l'hanno? Esse superano questa cosa; appartengono a quest'altra cosa; si riferiscono (e quindi sono mediate) alle proprietà di quest'altra. Hanno, quindi, la loro consistenza in quest'altra. La cosa, dunque, come nesso, diventa quest'altra cosa; muta. Mutano cosa e proprietà insieme. In verità, il nesso ora è quest'altra cosa, ma non semplicemente quest'altra cosa; è questa (quella di prima), e quest'altra. Ciò vuol dire, che la cosa non è più (è risoluta) come questa cosa.

Le proprietà, in quanto superano la cosa, non sono più quelle della cosa; mutano, rispetto alla cosa; non sono che accidenti. Mutando le proprietà, muta la cosa; perchè essa è quella, che è, per le sue proprietà. Ma ciò che ho detto della cosa come questa cosa, si deve dire egualmente della cosa come quest'altra cosa, giacchè questa è sempre questa cosa. Dunque, quest'altra cosa muta

anch'essa; l'altra diventa anche altra; e così mostra anch'essa di non esser nesso. E così via via.

Dov'è, dunque, il nesso? Ho detto: il nesso è insieme in questa cosa e in quest'altra cosa; in nessuna delle due unicamente, e in tutte due insieme. Che significa ciò? Quando dico: questa cosa e quest'altra cosa, qui l'una è l'altro dell'altra. Ciò che, dunque, muta qui, in questa progressione senza fine, è la cosa come altro, come questa cosa. Ora, mutando l'altro come tale, si mostra quello che in sè non è altro; l'atto (l'energia) per cui l'altro muta, è la presenza stessa dell'immutabile; la mutazione degli accidenti è la nascita del costante. (Quel punto, che è l'atto del passare e del mutare, non passa e non muta). Questa cosa, come sempre questa e quindi sempre altra, è risoluta; è divenuta questa vera cosa, questa eterna cosa, questa cosa come universale, cioè l'intelletto della cosa. Voglio dire l'intelletto di questa cosa, che è ogni questa cosa.

È degna di nota questa forma, in cui la coscienza è come spinta da questa cosa a quest'altra; e così sempre. Non trova terreno sodo: e i punti, a cui si attiene, in questa perpetua vicenda, non hanno che un valore e, direi quasi, una esistenza temporanea. Sono come universali provvisorii, i quali si succedono e si combattono, finchè tutti cedono il luogo al vero Universale. — A questa vicenda della percezione e della rappresentazione corrisponde nel mondo reale la lotta e la caduta e la vittoria delle forme, che tendono semplicemente a diventare, o diventano realmente principii di esistenza.

Questi tre gradi del sapere, espressi così: questo, questa cosa, e questa cosa in universale, cioè la coscienza sensibile, la percettiva e la intellettiva, corrispondono a quelli che il Rosmini chiama

percezione intellettiva, idea particolare e idea generale di questa cosa. L'idea generale è questo, in quanto si distingue da un'altra idea generale; ma è questo universale, perchè si distingue universalmente da un'altra; è questo, solo in quanto specifica. Invece, questa cosa (la cosa della percezione) si distingue da quest'altra cosa sensibilmente e immediatamente; per proprietà individuali, non universali (Esempi: libro da casa: differenza universale; questo libro da quest'altro libro: differenza sensibile). La prima differenza è immutabile; la seconda, mutabile.

g)

Tale è il processo della coscienza dalla certezza sensibile alla percezione, e da questa all'intelletto. — Per intendere queste forme, non basta definire immediatamente la prima; e a questa far seguire la definizione della seconda; e così via via. Altro è sapere ciò che è una cosa; altro è sapere ciò che ella dimostra di essere, lo sviluppo della cosa. Questo secondo sapere è la verità della cosa. Lo sviluppo: questo è il nuovo gran concetto della filosofia; e il lato vero dell'idealismo hegeliano, contro del quale tutti gli attacchi del realismo, del positivismo e del naturalismo non valgon niente. Non basta dire fatti, e non altro che fatti. Il vero fatto, il vero reale, è lo sviluppo; tutto, in quanto vive e sussiste realmente, è sviluppo.

CAPO III.

La coscienza intellettiva.

L'oggetto ora non è più il nudo questo, nè semplicemente la cosa (e sue proprietà), come questa cosa, ma la cosa, questa cosa, in universale.

Il progresso dalla coscienza sensibile alla percezione consiste nella relazione (mediazione); nella percezione l'oggetto non è più l'immediato puramente, ma il nesso o la relazione.

Ma questo nesso si vede ora, che non è nesso, ma semplice mescolanza; giacchè la cosa è, o piuttosto deve essere, una in sè stessa (unità interna delle proprietà sue), e intanto le proprietà, le diverse determinazioni sensibili, si mostrano come immediate e indipendenti da questa unità, e l'una dall'altra. In altri termini, la cosa è riflessione in sè (unità interna), e riflessione in altro (proprietà); queste due riflessioni non si conciliano (non fanno uno; si contradicono).

Il nuovo progresso, dalla percezione all'intelletto, consiste nella soluzione di questa contradizione: nella conciliazione o unità di que' due opposti lati della cosa (si mostrano opposti nella percezione). La cosa della percezione (questa, quella, ciascuna) si mostra come fenomeno (estrinsecazione, forma particolare) di un qualcos'altro di essenziale, costante, interno (questa cosa in universale). Ho detto qualcos'altro, solo nel senso che è distinto, non già separato, dalla cosa o dalle cose della percezione (e come distinto, e non

già separato, esso è il nuovo oggetto: oggetto del sapere come intelletto); e non già nel senso, che sia un'altra cosa (quest'altra cosa) tra queste cose, una cosa tra le cose (quest'altro libro tra i libri). Se fosse tale, sarebbe oggetto della percezione. Esso, come ho già detto nel capitolo precedente, in sè non è altro; è immutabile; e così è oggetto dell'intelletto. È distinto dalle cose, che sono il suo fenomeno, cioè libero dalla loro diversità e moltiplicità, da tutto ciò che fa differire le cose le une dalle altre. In quanto così differenti, le cose sono estrinseche ad esso, e l'una all'altra; ed esso è per sè, pura riflessione o relazione verso sè stesso, medesimo a sè medesimo (Platone). Ma questa medesimezza è la medesimezza delle cose; questo interno è l'interno delle cose (che è distinto, non separato dalle cose); e perciò non è estrinseco alle cose, ma, essenzialmente, relazione verso le cose. Adunque esso, il nuovo oggetto, è insieme relazione verso sè, e relazione verso le cose (verso l'altro); ma ciò non è, come nella percezione, una mescolanza. Esso è relazione verso sè, in quanto è relazione verso le cose, cioè appunto nella sua relazione e mediante la sua relazione verso le cose; perchè, come ho detto, la sua medesimezza è la medesimezza delle cose; è medesimo a sè, in quanto immedesima le cose (Aristotele).

Il nuovo oggetto ha, dunque, questa forma (quindi la forma del nuovo sapere): distinguersi da altro (da un diverso da sè), e insieme relazione verso altro, e, in quanto tale distinzione e relazione, relazione verso sè stesso.

Ora questa forma è la forma stessa (l'atto) della coscienza. Il nuovo oggetto è, dunque, la co-

scienza stessa: quello che è in sè la coscienza, la sua forma, l'atto suo.

E perciò il nuovo sapere è in sè già coscienza della coscienza. L'atto della coscienza non è senso, ma intelletto. Intelletto è distinzione; e, in quanto distinzione e relazione verso altro, è relazione verso sè. L'oggetto come intelligibile — come non più Questo, non più questa cosa, ma questa cosa in universale — è appunto questa distinzione e relazione. L'intelligibile è, dunque, in sè intelletto; ha la forma dell'intelletto (se non ci fosse intelletto, non ci sarebbe intelligibile). Quindi il nuovo sapere è in sè, *implicite*, il sapere che l'intelletto ha di sè. Perciò dico: coscienza della coscienza.

Coscienza è intelletto; dire *è*, è atto d'intelletto. Ma l'intelletto si pone davvero come quello che è in sè (distinzione e relazione) solo in quanto l'oggetto è ciò che è lui stesso. Il grado, dunque, della coscienza (certezza sensibile, percezione, intelletto) si può dire la formazione dell'intelletto. — L'avere l'intelligibile la forma stessa dell'intelletto, prova che l'intelletto è il Primo. È assurdo dire, che l'intelligibile imprima, invece, la sua forma nell'intelletto. L'intelligibile non è senza intelletto, e senza l'atto dell'intelletto. Dire: è in sè (luogo intelligibile), è dire: è nell'intelletto; perchè non ci è altro luogo intelligibile che questo.

Facciamoci ora un po' indietro: e consideriamo i momenti, per cui si arriva a questa conversione della coscienza a sè medesima. Io mi sono affrettato troppo, per presentare insieme unita tutta la cosa col suo processo.

a)

Nel nuovo oggetto — in quell'interno che è il nuovo oggetto — il Molto sensibile è risoluto in quanto sensibile. Questi Molti (cavallo *a*, cavallo *b*, cavallo *c*, ecc.) differiscono tra loro sensibilmente. Questa differenza è scomparsa, non ci è più, nel nuovo oggetto; tutti i Molti sono lo stesso (indifferenti) in lui. (In lui questo cavallo non differisce punto da quello). Il nuovo oggetto, l'interno, è dunque, identità, indifferenza, rispetto alla differenza de' Molti; rispetto a quella differenza, che appunto li fa Molti: giacchè, se si toglie questa differenza (la sensibile e mutabile), i Molti non sono più molti, ma lo stesso. E questo Stesso, questa identità, rispetto sempre alla differenza de' molti come tali, è astratta, vuota, indistinta; in essa non ci è nulla, che sia quella differenza che è propria de' molti.

Questa identità astratta e indistinta, che è l'interno dei molti, è ciò che noi nella coscienza diciamo semplicemente forza, e anche causa: e i Molti diciamo fenomeni, ed effetti. Noi diciamo: la forza, questa stessa forza, si estrinseca in questi diversi fenomeni; questa stessa causa produce questi diversi effetti. I fenomeni e gli effetti sono diversi, in quanto questo e questo, cioè sensibilmente; ma nella forza e nella causa sono tutti lo stesso. Questo stesso — che rispetto alla diversità de' fenomeni e degli effetti è indistinto in sè, cioè non ha in sè nessuna di quelle differenze proprie degli effetti e de' fenomeni come tali — questo stesso è l'interno, il nuovo oggetto, come identità vuota.

Certamente la forza, questa forza in quanto questa, e la causa, questa causa in quanto questa, non è in sè vuota; se fosse tale, non si estrinsecherebbe in questi diversi fenomeni, non produrrebbe questi diversi effetti (diversi sensibilmente). Ma, se noi non consideriamo altro che il semplice concetto di forza e di causa, e paragonandolo a quello di fenomeno e di effetto, ricerchiamo solamente in che il primo si distingua qui dal secondo, vediamo che questa distinzione non consiste punto nella intrinseca differenza o concretezza della forza e della causa, giacchè questa stessa differenza è anche ne' fenomeni e negli effetti (questa forza, questi diversi fenomeni; questa causa, questi diversi effetti). La distinzione de' due concetti consiste in ciò, che il primo (forza e causa) è vacuo; vacuo di tutto ciò, che distingue fenomeno da fenomeno, effetto da effetto.

Io non intendo qui di determinare logicamente la forza e la relazione causale, ma semplicemente la differenza dell'universale e del singolo, dell'interno e dell'esterno, dell'uno e de' molti, in quanto si presentano nella coscienza. Ora, nel progresso dalla percezione all'intelletto, dalla semplice osservazione alla vera esperienza, l'uno e i molti (l'oggetto dell'intelletto) si presentano propriamente come forza e fenomeni, causa ed effetti.

Adunque, la forza e la causa sono determinate, distinte in sè stesse; ma, come determinate, non sono più semplicemente forza e causa (interno, uno); sono qualcosa di più.

Cosa sono?

b)

Sono ciò che noi diciamo legge.

Intendiamo meglio ciò. Quello Stesso (quella identità), che abbiamo detto forza e causa, è lo stesso de' molti, e perciò in sè molto. Ma questo molto non è quello che fa molti i molti, ma quello che li fa uno, lo stesso. E perciò un molto, che è in sè uno: differenza, che è in sè identità; esterno, che è in sè interno; un molto, che nella mutazione de' molti, non muta, ed è sempre lo stesso: un eterno molto. — Perciò ho detto il molto è risoluto.

Tale è legge de' fenomeni. Non vi ha legge, che non sia determinata, cioè distinta in sè stessa; legge indeterminata non è legge; non dice niente. Ma in quanto determinata e distinta in sè, è una: una legge, questa legge (Questo eterno, intellettuale); cioè unità inseparabile, nesso interno di distinte determinazioni.

Tali determinazioni sono distinte l'una dall'altra. Ma questa distinzione non è quella delle cose della percezione (di questo libro da quest'altro libro); non è esterna, sensibile. Essa è universale, e interna; e ha luogo in quella universalità stessa, che è legge come una; l'una determinazione è contenuta nell'altra, e dice l'altra. — Noi diciamo: la legge è necessaria; necessaria in sè stessa. Ora tale necessità consiste appunto in questa relazione — in questa differenza interna e universale — delle determinazioni.

La legge è, dunque, l'Uno che è distinto in sè stesso e in questa distinzione si conserva uno; la differenza, che in quanto posta, si risolve come differenza.

c)

Ma altro è sapere l'universalità come legge (cioè, non universalità vuota, — forza e causa, — ma concreta); altro è intenderla, cioè comprendere la necessità che essa è. Quello che io so, sapendo la legge, l'oggetto come legge, è l'universalità (forza e causa) come determinata o distinta in sè stessa, cioè internamente. Ora questa differenza interna vuol dire: differenza, che in quanto è posta, è risoluta; la sua posizione (differenza) è la sua risoluzione (unità); le determinazioni sono tali, che l'una si distingue dall'altra, e intanto nasce dall'altra e produce insieme l'altra. Questa posizione, che è insieme risoluzione — la necessità della legge — è dunque processo (movimento, che è insieme quiete). Nella semplice legge questo processo non è oggetto del sapere.

La legge, che è oggetto come processo, è più che semplice legge, cioè universalità determinata, ma pur sempre soltanto universalità. Come processo, invece, essa è universalità come individualità: energia che chiude in sè e unizza i Molti universali; cioè soggetto, anima; e in generale il vivente.

Sapendo dunque l'oggetto (la cosa; e veramente non più semplice cosa, nè anche semplice forza e causa, e nè anche semplice legge) come il vivente, io lo so (ma semplicemente lo so, l'ho dinanzi a me, lo intuisco, non l'intendo) come quello stesso processo, quella stessa dialettica, che sono io come anima, soggetto, Io (come ultimo grado, e quindi verità della natura, in quanto semplice natura).

In generale, la forma dell'intelligibile è la forma stessa dell'intelletto, del sapere, della coscienza (distinzione che è unità). Sapendo, dunque, l'oggetto come intelligibile (come universale, cioè non più come questo, nè come comune semplicemente), io so la forma stessa dell'intelletto: sono intelletto dell'intelletto in generale, coscienza della coscienza. Ma, come intelligibile dice intelletto, così intelletto dice soggetto, Io, universale che è individualità. Io, dunque, so (ma solamente so, cioè ho dinanzi a me come oggetto) questa universalità che è individualità, e quindi il vero intelligibile (la vera intelligibilità o oggettività) e perciò il vero intelletto (la vera forma dell'intelletto; giacchè la vera oggettività è la soggettività), solo in quanto io so l'oggetto come il vivente (in quanto l'oggetto della coscienza è il vivente).

La coscienza è, dunque, ora coscienza dell'Io; di quella forma, che è in sè l'Io.

La coscienza è così autocoscienza.

Ripeto, che quando si dice qui: forza, causa, legge e vivente, non si considera il loro concetto logico o il reale, ma si vuole intendere sol questo: 1° intelletto (medesimezza dei molti) indeterminato; 2° determinato; 3° internamente e perciò necessariamente determinato. Alla prima forma nel sapere (il quale comincia dal senso e procede all'intelletto delle cose sensibili, alle idee in generale) corrisponde nella coscienza (non dico nella logica) forza e causa; alla seconda forma corrisponde la legge; alla terza il vivente. Ecco tutto.

d)

Tutto questo processo della coscienza dalla certezza sensibile all'intelletto si riassume nel modo seguente.

La nuda sensazione non è sapere (non è quella distinzione, in cui consiste il sapere, di un di-

verso da me come oggetto). È elemento o forma del sapere quello che, in ogni sapere, si fonda in quella distinzione, e la presuppone. Si dice anche oggettività.

Nella certezza sensibile tale elemento è l'essere semplicemente (questo è); ed è assolutamente indistinto. L'Uno (questo) unisce i molti; e i molti sono sensibili, e punto intellettuali. Questo non so che d'indistinto (intellettualmente) è l'oggetto.

Nella percezione l'elemento del sapere è la cosa e le sue proprietà (l'uno che unisce i molti). I molti qui, in quanto proprietà, non sono meri dati sensibili; non essendo proprietà se non in quanto aderiscono a quell'uno che è la cosa, in questo riferimento essi hanno un carattere intellettivo, e perciò l'oggetto (l'Uno che è l'unità dei molti), come oggetto, è distinto (non già indistinto, come quello della certezza sensibile); ma distinto (e perciò unito) così, che i molti aderiscono semplicemente all'Uno, sono come attaccati ad esso, al suo lembo (non sono in esso o dentro di esso, e nè anche sotto di esso. V. più appresso). — È chiaro, che qui l'oggetto come oggetto è più concreto; e l'unità è più forte; e, sebbene l'Io non sia nell'oggetto ora così alienato da sè come prima, la distinzione è più seria. — I molti, intanto, oltrepassano l'Uno, e l'unità si scioglie; la cosa si altera e corrompe.

Nell'intelletto l'oggetto è l'universale. — E da prima è mero universale, che contiene (unisce) sotto di sè i particolari (i singoli: i molti): tutti i molti; nessuno di essi si sottrae a un tal nesso. I molti, in quanto contenuti tutti sotto l'Uno, sono intellettuali, e in questa relazione di contenenza (sotto) consiste l'universalità: l'oggettività ora. —

L'oggetto, come oggetto, è l'Uno distinto assolutamente e immutabilmente sotto di sè; l'unità è anco più concreta e più forte; è indissolubile. Le specie e i generi sono costanti. (Pure, intendendo Darwin, questa indissolubilità è soltanto relativa). L'universale è rappresentato come una sfera, la quale abbraccia e rattiene tutti i singoli: come unità è la loro medesimezza o indifferenza.

Poi l'universale non solo contiene sotto di sè tutti i singoli (i molti) (e, contenendoli così semplicemente, si presenta solo come il risultato dell'astrazione dalla loro differenza), ma contenendoli si estrinseca in essi, ed estrinsecandosi li produce (forza, causa; fenomeni, effetti). Pure così prima, come ora — sebbene l'unità sia più intima e forte, perchè non è semplice contenenza sotto di sè, ma estrinsecazione e produzione — i molti, come molti, non sono ancora nell'Uno; sono soltanto sotto l'Uno; e perciò mutano, e mutando, però sempre nella sfera dell'Uno, sono indipendenti dall'Uno.

Poi l'universale contiene in sè stesso — nella sua universalità — i molti; e i molti così sono essi medesimi universali. L'Uno dunque (l'universale) è distinto in sè stesso universalmente; l'unità è più intima ancora e più forte, giacchè lega e abbraccia i molti costanti e saldi. — Un tal nesso è necessità; la legge.

Pure i costanti devono, senza cessare di essere costanti, essere risoluti nell'Uno come universale; altrimenti non farebbero uno. Questa potenza dell'universale, che costringe e unisce in sè medesimo quelli stessi costanti, sotto di cui esso è contenuto (che spunta le loro estremità, senza togliere la loro costanza), è la potenza dell'individualità. L'oggetto è unità come processo (organismo).

Così, quando io dico: l'uomo è animale razionale, l'animalità e la razionalità sono due costanti. Pure l'uomo non è la semplice somma di questi due universali: animale + razionale: ma è quell'energia (individualità), che li costringe e risolve collegandoli.

Io sono massimamente alienato da me nella mera certezza sensibile; giacchè io non so altro che: questo è; e pure io, come Io, sono più che semplice ente (questo ente). L'intimità verso me medesimo progredisce nel progresso del sapere. Io sono più intimo a me stesso nell'ultima forma, in cui l'oggetto è saputo come il vivente. Qui è il punto di conversione della coscienza a sè stessa.

SEZIONE SECONDA.

L'AUTOCOSCIENZA.

CAPO I.

L'AUTOCOSCIENZA IN GENERALE.

1. Io sono ora coscienza della coscienza [1]: coscienza di quell'atto (sapere), in cui consiste la coscienza. Quest'atto è l'oggetto del mio sapere; io so l'oggetto come ciò stesso — come quella stessa forma — che sono io come coscienza. E val quanto dire: io non lo so più semplicemente come questo, singolo; nè semplicemente come comune; ma come universale (intelligibile); e non semplicemente come universale in sè indifferente, nè soltanto come universale differente e determinato, ma come universalità che è individualità. Ora tale sono io come coscienza, sapere, Io. Io dico dunque: coscienza della coscienza (autocoscienza).

Essendo dunque l'oggetto ciò stesso che sono io come Io, io esprimo così questa nuova posizione, questo nuovo sapere: Io = Io. Io non sono più alienato da me, ma mi sono convertito a me medesimo.

— « Eccoci, si dirà, in pieno idealismo; in pieno fichtismo. *Ex ungue leonem:* da questo principio si

(1) Percezione della percezione, dice il Rosmini. Galluppi chiama la coscienza sensazione della sensazione.

vede già cosa sarà il resto. Chi può negare ora che l'hegelismo non sia un fichtismo mascherato; colla pretesa dell'oggettività, ma pur sempre soggettivismo? L'oggetto è scomparso. L'oggetto ora è Io; il soggetto è Io; dunque, tutto è Io: questo, quello, noi, altri, tutti, il mondo, Dio; tutto ciò che è, sono io; non ci sono che io ». —

Potrei rispondere colle seguenti parole del Gioberti, citate spesso da me: « La realtà non è tale, se non possiede sè stessa, se non si riflette, se non è identica a sè medesima. E questa riflessione, medesimezza è la coscienza. Fuor della coscienza non vi ha nulla, nè nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. Psicologismo trascendente. L'intuito di questo vero è la parte pellegrina e profonda del sistema di Fichte.... »[1]. Potrei risponder così; ma, per tranquillare le coscienze oneste, è bene chiarire un po' questo punto.

Io = Io, non vuol dir niente di tutto quel che si crede comunemente; è la cosa più semplice e innocente di questo mondo. Già Io = Io non ci è, non comincia ad esserci, che qui, in questa nuova posizione del sapere. Quando io dico: Questo è, e niente altro che Questo è (nuda certezza sensibile), Io = Io non ci è ancora; Questo c'è, è reale (come può essere); non l'ho fatto o creato mica io, da me, da quel nulla che sono io; nè l'oggetto è me, nè io sono l'oggetto; questo cappello è cappello, e non già me, e io sono io, e non già questo cappello. — E anche quando l'oggetto non è più il nudo Questo, ma il Comune, e finalmente l'Universale, e quindi io dico: Io = Io, ciò non vuol

(1) [*Protologia*, II, 725-6]

dire, che l'oggetto sia me, che non ci sia altro che me; che l'oggetto sia scomparso. L'oggetto, sebbene in quanto l'universale sia quello stesso — quella stessa forma — che sono io come sapere, pure è distinto dall'Io. Ma da un lato bisogna riflettere, che l'oggetto come l'universale, sebbene distinto dall'Io, non è punto e in niun luogo fuori dell'Io; togliete l'Io, l'Io come intelletto, e l'universale non ci sarà più. Questa dipendenza dell'universale dall'Io come intelletto; questo non poter io sapere l'oggetto come l'universale, se non in quanto lo so come quella stessa forma, che sono io come sapere, come atto intellettivo; questa intimità o libertà del sapere, questo è quello che è significato dal detto: Io = Io. Certamente, tutto ciò è idealismo o intellettualismo, ed equivale a negare il questo come semplice questo. Ma, se l'oggetto come questo è negato, non perciò è annullato; anzi è saputo meglio di prima; solo negato così, è saputo nella sua verità. Sarà una disgrazia che l'oggetto, perchè sia saputo davvero, non rimanga com'è in quanto nudo questo; ma non ci è che fare: è la disgrazia del sapere. Per sottrarsi a tal disgrazia, non ci è altra via, che quella di non sapere. — Ciò è quanto dire, dall'altro lato, che l'accusa contro tale idealismo tocca anche l'universale o l'intelligibile. L'accusa nasce dal questo, che è negato dall'universale; da questo cappello, che è negato dal cappello. Questo cappello non vuol saperne del cappello; si ribella, gridando all'usurpazione, alla tirannia: all'idealismo. In verità, è una ribellione contro sè stesso, giacchè il cappello è la stessa essenza sua (di questo cappello): la sua verità (Io non posso dire questo cappello, non posso parlare, se non dico: cap-

pello). — Simile in certo modo al diritto di questo cappello è quello degl'individui contro la Comunità, che è la loro sostanza viva e attiva: il loro vero sè stesso. — Che dritto ha il questo contro l'universale? Di certo, senza il questo l'universale non sarebbe altro che l'universale; non avrebbe altro luogo che l'intelletto (l'Io). Ma senza l'universale il Questo sarebbe saputo davvero? Ora di ciò si tratta appunto qui: di sapere. — L'accusa è dunque, come ho già detto, una accusa, vana, contro il sapere.

Il sensismo (se si vuole, l'empirismo) crede, che tutta la realtà oggettiva stia in quello che il senso offre. Ma cosa offre? Nè anche il semplice: questo è; non distingue un diverso da me; non sa. Sapere è unire distinguendo; distinguo da me il diverso da me e insieme lo distinguo e unisco (cioè lo concreto) in sè stesso (e così concreto me, da cui l'ho distinto). Questo concretare (e lo stesso distinguere da me il diverso) è idealizzare; non è, almeno, senza idealizzare (negare). Ma questo idealizzare (negare) non è vuotare o annullare; ma invece, è concretare. È, dunque, insieme, con un sol atto, un sorgere e formarsi sempre più saldo e consistente dell'oggetto e del soggetto. — Ciò sarà più chiaro appresso.

P. e. Se si paragona la distinzione fra l'Io e l'altro Io a quella fra l'Io e il Questo, nel primo caso è maggiore intimità fra soggetto e oggetto (quindi maggiore idealismo); e pure l'oggetto è assai più concreto, più intangibile e sacro. Il Questo, invece, è l'oggetto meno consistente che ci possa essere.

2. Adunque Io = Io (soggetto = oggetto), questa è la forma del nuovo sapere; l'oggetto è — nella sua forma, come saputo, cioè come oggetto appunto — ciò stesso che sono io come coscienza. Ma altro è dir ciò soltanto; altro è dire, che io sappia questa stessa identità, in cui consiste l'atto del nuovo sapere (della coscienza della coscienza), cioè che l'oggetto ora — il saputo — sia questa stessa identità. Bisogna intender bene questo, e non equivocare.

Io so l'oggetto come quello che sono io: io, si badi, come semplice coscienza, e non già io, come sono ora, come coscienza della coscienza (Io = Io). Questo nuovo atto, questa nuova coscienza — questa identità appunto — non è dunque qui oggetto del mio sapere: io non la so ancora; giacchè il mio sapere ora è questo stesso atto. Io, come sapere, sono quest'atto; ma non so quest'atto. — Qui avviene lo stesso che è avvenuto nel progresso della semplice coscienza. Io, come semplice coscienza, era distinzione ed unità insieme di soggetto e oggetto. Era tale; ma non mi sapeva immediatamente come tale. Immediatamente, a principio, cioè nella nuda coscienza sensibile, l'oggetto non era questa relazione; era l'immediato, questo, singolo. Poi nella semplice percezione, era la relazione, ma come mescolanza, non già come quella relazione che è la coscienza. Finalmente, nell'intelletto, l'oggetto era quella stessa relazione (mediazione), che è la coscienza. Quindi ho detto non più solo: coscienza, ma: coscienza della coscienza. E ciò vuol dire: ciò che io prima, come coscienza, era semplicemente, io ora non lo sono più soltanto, ma lo so; io so ciò che era come semplice coscienza; il mio essere come coscienza è divenuto sapere (sapere, il cui oggetto è il sapere; e quindi il nuovo sapere); io, come tale nuovo sapere, come coscienza della coscienza, sono un nuovo

essere. Quest'essere, che io sono ora, è quell'identità: Io = Io. Sono; ma non mi so così. Sapermi così, sapermi come tale identità, è ancora un nuovo sapere, e quindi un nuovo essere; e consiste nel progresso di quel sapere, a cui siamo arrivati ora (del sapere, che è Io = Io); nel progresso della coscienza della coscienza (nella formazione, distinzione e realizzazione di quest'identità come tale); nello stesso modo che questo sapere è consistito nel progresso di quello che era la semplice coscienza. Io mi so, e non semplicemente sono, Io = Io, solo allora quando l'oggetto è Io = Io. Ora il sapere, che ha ciò per oggetto, non è più semplice coscienza della coscienza. Cos'è? La risposta è nel progresso dell'autocoscienza.

Prima di vedere questo progresso, cioè le forme o gradi dell'autocoscienza, determiniamo meglio questa posizione. Questo progresso ha il suo motivo nell'autocoscienza stessa, quale è immediatamente, a principio.

3. In quanto io sono autocoscienza — questo nuovo sapere — l'oggetto (il nuovo oggetto) è la coscienza stessa (quell'atto, o forma in cui consiste la coscienza). Immediatamente, in quanto questo nuovo sapere, io non so altro che ciò: quest'atto, quest'atto astratto, questa astratta, semplice idealità dell'Io; il nuovo oggetto è astratto; io, come nuovo sapere, sono sapere astratto: autocoscienza astratta.

Dico astratto, in quanto dico nuovo: nuovo oggetto, nuovo sapere (nuova coscienza; appunto la coscienza della coscienza). Quello che è ancora astratto, è il nuovo; il vecchio — il contenuto della semplice coscienza, il vecchio oggetto — non è di certo astratto. Non bisogna credere, che quando

dico: autocoscienza, e specialmente autocoscienza astratta (Io = Io), la coscienza se ne sia ita, non ci sia più; il suo contenuto concreto sia scomparso, sia stato annichilato. Niente se ne va in questo senso assoluto. Ciò che è stato, rimane, ed è ancora; ma non rimane come era prima, quando era solo. Così, quando dico: percezione, non bisogna credere, che la certezza sensibile non ci sia più; cioè, che il suo ricco contenuto sensibile sia scomparso. Questo contenuto è conservato nella percezione; prende in essa una forma più vera; e più vera ancora nell'intelletto. Similmente l'oggetto della coscienza in generale, e quindi la coscienza stessa, si conserva nell'autocoscienza: il vecchio sapere (e il vecchio oggetto) nel nuovo. Perciò dico: coscienza della coscienza. Dico ciò, non solo nel senso, che io so l'atto in cui consiste la coscienza, ma nel senso che so quello anche, che la coscienza, come semplice coscienza, sa: l'oggetto proprio della coscienza. Ma ciò che bisogna vedere è, cosa sia, immediatamente, questa conservazione; come, immediatamente, autocoscienza e coscienza (il nuovo e il vecchio) stiano insieme; o meglio, questa sia contenuta, cioè conservata, in quella.

È questo un punto di gran rilievo. Io fo il seguente confronto. Prima di essere coscienza, io era semplice anima (semplice senso di me stesso); e poi son divenuto coscienza (sapere). Come coscienza, io sono atto distintivo (giudicativo); il contenuto sensibile dell'anima — ciò che prima era semplice termine (terminava e circoscriveva l'anima) — ora mi apparisce come distinto da me, come oggetto. Ma, immediatamente, nella prima coscienza, in questa prima luce, in questa prima distinzione, mi apparisce soltanto come oggetto (è, semplice-

mente); il contenuto, così vario, non ha dinanzi a me altra luce, altra unità che quella indistinta dell'essere; questa unità è da meno di quella che sono (ma semplicemente sono) io, in quanto coscienza; io, come coscienza, sono unità distinta in sè stessa, e l'oggetto, distinto da me, è unità indistinta in sè stessa. Perciò l'oggetto mi apparisce come un diverso da me, come un non me, assolutamente. In questa diversità assoluta consiste la mia finità (la finità dell'Io come coscienza); io sono coscienza (distinzione) astratta, perchè l'oggetto non è in sè quella stessa distinzione che sono io (distinzione soggettiva, non oggettiva). (E io sono, ma non mi so come distinzione, appunto perchè non so come tale distinzione l'oggetto). Di che si tratta, dunque? Si tratta di ciò, che tale distinzione sia distinzione dell'oggetto; perchè così, quindi, io mi sappia come distinzione, cioè come coscienza. — Or bene, io mi so ora come coscienza; non sono, soltanto, coscienza. In questo sapere l'opposizione di soggetto e oggetto — oggetto come un diverso dal soggetto, come non soggetto — è risoluta; giacchè l'oggetto è ciò stesso che è il soggetto. Ma si noti: è risoluta, solo in quanto è tale opposizione; la soluzione è questa soltanto: l'oggetto non è assolutamente non soggetto. Non è, dunque, una vera soluzione. Infatti, è vero che l'oggetto è ciò stesso che è il soggetto (quella stessa distinzione); ma è tale, è questo stesso, soltanto quanto alla forma, all'oggettività; il suo contenuto è altro; è diverso da quello del soggetto. (La coscienza ha un contenuto, e l'ha l'oggetto; è quello della certezza sensibile, della percezione, dell'intelletto; è il contenuto, per cui questa certezza sensibile si distingue da quest'altra, sebbene abbiano la stessa forma come certezza; quello per cui questa percezione si distingue da quest'altra, sebbene ecc. ecc.). L'oggetto è, al più, il vivente. Ora il vivente — sebbene abbia la stessa forma che il soggetto in quanto atto della coscienza, e perciò il soggetto, intuendo questa forma, sappia sè stesso come tale atto e quindi sia un nuovo sapere, cioè veramente Io = Io — pure ha un contenuto diverso da quello del soggetto come Io, come Io = Io. Soggetto e oggetto hanno, dunque, la stessa forma, e diverso contenuto; e perciò non sono davvero lo stesso, e l'opposizione non è davvero risoluta. O piuttosto, non hanno qui, nella posizione in cui siamo ora, nè anche la stessa forma; e perciò davvero l'opposizione non è risoluta. Difatti, quando dico: hanno la stessa forma, intendo per soggetto quello che è la semplice coscienza; e l'oggetto come intelligibile, come il vivente, ha di certo questa forma. Ma, quando l'oggetto ha questa forma, il soggetto non è più semplice coscienza; è coscienza della coscienza, Io = Io; e perciò non ha la stessa forma. La forma dell'oggetto è quella distinzione, che è la coscienza; non è quella identità, che è la coscienza della coscienza. Qui si vede, dunque, che, come l'oggetto della prima coscienza, era da meno del soggetto, in quanto atto della coscienza, così l'oggetto (concreto, reale; che non è scomparso, perchè non è tolta di certo la coscienza) nella prima autocoscienza è da meno di quell'atto (Io = Io, che è l'autocoscienza). Dirò anche: come l'opposizione di senso (anima semplicemente) e coscienza (sapere, intelletto) è ancora non conciliata nella prima coscienza, e si concilia solo nell'intelletto propriamente detto; così l'opposizione tra coscienza e autocoscienza, tra il vecchio oggetto e il nuovo

(giacchè questo è qui il caso: due coscienze, due oggetti; la coscienza è concreta, e ha un oggetto concreto; l'autocoscienza non ha per oggetto che l'atto stesso — la forma semplicemente — della coscienza, come ho notato di sopra), non è conciliata nella prima autocoscienza. — In quanto, dunque, l'oggetto della coscienza, concreto, reale, non ha qui (nell'autocoscienza) ancora quella identità, che io sono come autocoscienza, questa identità è astratta, e io sono autocoscienza astratta; in quanto io sono autocoscienza, io non ho altro contenuto che questo vuoto Io: questo vuoto oggetto, che è il nuovo oggetto. L'oggetto concreto è, dunque, soltanto quello della coscienza. E perciò i due oggetti — e quindi le due coscienze, la coscienza e l'autocoscienza — sono ancora come entrinseche l'una all'altra; io sono autocoscienza *e* coscienza; non sono ancora l'unità vera di tutte e due. E come la finità della coscienza consisteva in ciò, che l'oggetto non era ancora quella distinzione che è la coscienza stessa, e perciò nell'esser essa, come distinzione, astratta; così la finità dell'autocoscienza consiste ora nel non esser l'oggetto (concreto: il suo contenuto concreto) quella identità che è l'autocoscienza; nel non essere ancora tocco, dirò così, e penetrato da essa e quindi nell'esser da essa indipendente; e perciò nell'esser l'autocoscienza, come identità, astratta. — Il grado dunque della coscienza in generale (l'opposizione di soggetto e oggetto) non è ancora superato davvero.

Si vede, dunque, come io ora non sia più semplice coscienza, e come la coscienza si conservi nell'autocoscienza; ma nello stesso tempo come questa conservazione, immediatamente, sia una nuova e più forte opposizione: quella tra coscienza e autocoscienza.

Da tutto il detto fin qui si vede ora di che si tratta. Quella identità (Io = Io), che io sono come autocoscienza, deve distinguersi in sè stessa come identità, concretarsi, diventare oggetto (oggettivarsi); e l'oggetto (concreto, distinto, determinato, come oggetto della coscienza, intellettualmente, cioè mediante il semplice sapere) deve identificarsi, immedesimarsi come oggetto; cioè diventare quella stessa identità che sono io (Io = Io) (soggettivarsi). L'una via vale quanto l'altra; sono la stessa via.

Si badi. Anche prima si poteva dire il soggetto (l'atto della coscienza) deve oggettivarsi; e l'oggetto, soggettivarsi. Ma ora la cosa è ben diversa. Non è più la distinzione (l'intelletto) che si oggettiva, e l'oggetto che si distingue (s'intellettualizza, si soggettiva). È, invece, l'identità che si oggettiva, e l'oggetto (già distinto intellettualmente) che s'immedesima, si fa Io, quella identità che è l'Io (Io = Io). Soggettivarsi qui non è più semplicemente intellettualizzarsi; e oggettivarsi non è più semplicemente distinguersi in sè stesso. Questa nuova posizione — nuova relazione tra soggetto e soggetto — non è più una posizione, dirò così, teoretica, di semplice sapere; è qualcosa che rassomiglia a una posizione pratica. E ciò nasce appunto da questo: che il soggetto ora, l'Io, è identità (Io = Io), e che per sapersi come tale identità deve superare il semplice sapere (la semplice distinzione, l'intellettualità), farsi identico, oggettivarsi come identico. Oggettivarsi come identico non è più semplice teoria, ma pratica.

Ciò sarà più chiaro nei capi seguenti.

CAPO II.

L'AUTOCOSCIENZA APPETITIVA.

a)

1. Come autocoscienza, io sono Io = Io, questa identità, questa pura certezza di me stesso.

In quanto io sono prima, immediata autocoscienza, l'oggetto non è questa identità. Perciò io non mi so come questa identità; sono autocoscienza astratta, vuota; e l'oggetto (l'oggetto concreto, l'oggetto della coscienza) non è punto, in quanto oggetto, Io.

La relazione tra soggetto e oggetto è dunque questa: il soggetto (autocoscienza) deve esser oggettivo (coscienza), e l'oggetto (coscienza) deve esser soggettivo (autocoscienza); deve formarsi l'unità della coscienza e dell'autocoscienza. Questa unità non è ancora formata; e questo difetto è la relazione tra soggetto e oggetto nella prima autocoscienza.

Non s'intenda, che oggettivarsi qui l'Io sia diventare non-io, l'oggetto stesso della coscienza, un pomo, una pietra, ecc.; e soggettivarsi l'oggetto sia diventare Io. Nè Io divento pomo o pietra, nè la pietra o il pomo diventa Io. Cosa sia questa doppia via si vedrà appresso. Pure, si vedrà che Io, in certo modo, divento pomo, e il pomo diventa me. — Nella semplice coscienza l'oggetto non è mai Io. Gli altri uomini p. e. io, come semplice coscienza, li so, ma non li so come Io, tanti Io; li so come semplici oggetti. Perchè li sappia come Io, devo essere

già autocoscienza (cioè essi non devono essere più per me semplici oggetti). Io non li so soltanto come semplici Io; li so come altro di più: come amici, fratelli, scolari, concittadini, superiori, deputati, ministri, principi. Quando io li so come tali, io sono più che semplice autocoscienza; io sono, come si dice, coscienza (spirito) etica, politica, religiosa, ecc. — Quando essi sono per me semplici oggetti, quando io li so solo così, io sono soltanto coscienza; e se sono autocoscienza, sono autocoscienza astratta; e in verità allora l'oggetto non è più semplice oggetto, qualcosa che si sa solamente, sebbene non sia ancora soggetto, o almeno non sia per me; non lo sappia io così. Cos'è? Questo si tratta di vedere.

Io sono autocoscienza astratta, vuota. Sono vuoto, in quanto autocoscienza. Ma io sono anche coscienza; e come coscienza non sono vuoto, perchè l'oggetto della coscienza è concreto. Adunque, in quanto l'autocoscienza include la coscienza, io posso dire che, anche come autocoscienza, sono concreto. Pure, appartenendo questa concretezza non all'autocoscienza come tale, ma alla coscienza; non essendo il prodotto dell'attività stessa dell'autocoscienza, della identità che si oggettiva, ma essendo da essa presupposta, cioè già data ed esistente fuori di essa; io sono autocoscienza concreta sì, ma naturale, individuale, esclusiva, immediata: la mia concretezza non è penetrata da quella idealità, che io sono come pura autocoscienza, ma è invece qualcosa di estrinseco ad essa, a me medesimo; io sono in me stesso questa contradizione: sono e non sono medesimo a me stesso; l'oggetto, come esterno a me, mi tira a sè, fuori di me stesso. Questa dipendenza, non ostante che io sia Io = Io, puro me stesso, pura certezza di me stesso, anzi appunto perchè sono tale identità vuota, che non ha ancora superato il presupposto concreto,

dato nella coscienza, questa dipendenza è la naturalità dell'autocoscienza.

L'oggetto, dal lato suo, è concreto. Ma, appunto perchè non ha ancora nulla di quella pura certezza che sono io medesimo (appunto perchè io non lo so come tale certezza), innanzi a me, che sono questa pura certezza, esso apparisce come qualcosa che in sè e per sè non è concreto, non è reale, non ha valore.

In somma, se si considera solo la concretezza (propria dell'oggetto), quella pura e vuota certezza, che sono io come autocoscienza, al paragone è come nulla; se si considera questa certezza come certezza, Io = Io (come risoluzione della semplice coscienza), la concretezza dell'oggetto al paragone è come nulla.

Soggetto e oggetto sono, dunque, manchevoli, tutte e due: dirò così, l'uno di ciò che è nell'altro.

Questa relazione non è più semplice sapere, ma appetire *(cupiditas)*. L'oggetto non è semplicemente ciò che è saputo; ma in quanto deve, come saputo, soggettivarsi (e soggetto qui vuol dire identità, Io = Io) è l'appetibile. E il soggetto non è più l'Io che sa semplicemente, ma la certezza di sè stessa, che, vuota, deve oggettivarsi: l'appetente. (*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus determinata concipitur ad agendum. Appetitus hominis essentia.* Cupiditas *appetitus cum eiusdem* conscientia: Spinoza, *Eth.*, III, prop. IX sch.).

2. Appetito, appetibile esprimono appunto quella doppia contradizione che ho notato nel soggetto e nell'oggetto. Nel soggetto: certezza di sè come niente. Nell'oggetto: concretezza come niente. — Non ho bisogno di avvertire, che l'appetito qui, che presuppone la coscienza, non si deve confon-

dere col sensitivo, che è proprio della semplice anima.

La soluzione di questa contradizione è la soddisfazione dell'appetito. L'appetito stesso non consiste in altro, che nel sentimento di questa contradizione o, meglio, della necessità della sua soluzione. Soddisfacendo l'appetito, io ho ciò che mi manca. In altri termini, non sono semplicemente, ma mi so (comincio a sapermi) realmente (per quanto si può qui) medesimo a me medesimo. La soddisfazione, che io sento, consiste appunto in questa medesimezza, in quanto saputa, e non semplicemente in quanto *è*. Spieghiamo meglio ciò.

L'essere semplicemente e non sapersi ancora identico a sè stesso nell'oggetto (cioè il non esser davvero identico), questo difetto, è l'appetito. Se io non fossi (non dico: se io non mi sapessi) come questa identità nell'oggetto, io non l'appetirei; nè l'oggetto sarebbe appetibile. Se io mi sapessi come identico; se la identità fosse oggetto del mio sapere, l'appetito sarebbe già soddisfatto; non ci sarebbe più. L'appetito ha dunque questa base: la medesimezza mia con me stesso nell'oggetto. Ma non basta dire: medesimezza; bisogna dire: non saputa, ma che semplicemente *è*. E quando dico qui: *è*, non bisogna intendere che non sia saputa punto; ma solo, che non è saputa di quel sapere che è appunto l'autocoscienza. Se questo essere non fosse in niun modo sapere, non ci sarebbe l'appetito. In ciò è la differenza tra la *cupiditas* e il nudo appetito sensitivo. — Questa tale medesimezza fa sì, che io mi indirizzi verso l'oggetto, come qualcosa che è mio (e non è ancora mio). Questo essere e non esser mio, fa appunto che io mi indirizzi verso di esso. Se non fosse punto mio

(se non ci fosse la medesimezza), io non mi c'indirizzerei; e se fosse davvero mio, nè anche mi c'indirizzerei. Io mi c'indirizzo necessariamente; la mia relazione (di me come soggetto) verso di esso è necessaria; io sono tirato da esso. — Noi sogliamo dire: l'appetito è eccitato dall'oggetto. È eccitato; perchè l'oggetto è conforme all'appetito, e come conforme contiene la possibilità di soddisfarlo.

Tutto dunque nell'appetito dice questa medesimezza. « Io (soggetto) vedo nell'oggetto qualcosa che appartiene alla mia essenza, e che intanto mi manca » (Hegel) [1]. — La soluzione di questa contradizione è la soddisfazione dell'appetito.

Questa contradizione la risolvo io medesimo come coscienza di me stesso. Come autocoscienza, io sono essenzialmente attivo (*ipsa hominis essentia, quatenus determinata concipitur ad agendum*); non sono semplicemente. Sebbene, in quanto certezza di me stesso, apparisca come nulla rispetto alla concretezza dell'oggetto, pure io lo supero. Lo supero, afferrandolo, impadronendomene, consumandolo. L'oggetto concreto apparisce come qualcosa per sè, di sostanziale, dinanzi a me; ed io lo nego come tale, in quanto lo consumo; e in questa negazione, nella soddisfazione appunto dell'appetito, io non mi consumo; mi conservo, anzi mi so ora, come medesimo a me medesimo (Io = Io). Io mi so così, in quanto quella mia medesimezza con me stesso nell'oggetto, quella identità del soggetto e dell'oggetto, che io ho detto essere la base dell'appetito, ora, soddisfatto l'appetito, non è più, dirò così, semplicemente potenziale, ma è reale; è posta. Questa posizione, che apparisce soltanto

(1) [Cfr. HEGEL, *Phänom. d. Geist.*, p. 133]

come una negazione dell'oggetto, è anche una negazione del soggetto. Ho detto: io non mi consumo, ma mi conservo. Ma ciò non vuol dire, che, soddisfatto l'appetito, io sia quello stesso che era prima di averlo soddisfatto. Nel semplice appetito, non ancora soddisfatto, il soggetto e l'oggetto sono, dirò così, l'uno dinanzi all'altro come due enti immediati: quello come pura certezza di sè (e insieme come relazione a un oggetto esterno), questo come semplice oggetto (senza Io: non ancora immiato). La soddisfazione dell'appetito è la negazione di questa doppia immediatezza. L'oggetto è negato, in quanto è consumato; il soggetto è negato, in quanto non ha più quella mancanza che avea prima (questa mancanza era appunto la contradizione tra l'Io come Io = Io, e l'Io come relazione verso un oggetto esterno: come autocoscienza, e come coscienza). L'oggetto è negato, in quanto è soggettivato; è negato il soggetto, in quanto è oggettivato. — Questa doppia negazione è una e medesima attività: quella dell'Io come Io = Io, come autocoscienza. È il soggetto, che negando (soggettivando) l'oggetto, nega (oggettiva) sè stesso. — Questa osservazione è di gran rilievo.

Nello stesso modo la negazione dell'oggetto come questo, e quindi la formazione dell'intelligibile (dell'oggetto come universale), e quindi non più l'essere del soggetto come distinzione, ma il sapersi così —, è l'attività stessa del soggetto. Intanto pare, che l'oggetto formi il soggetto. Qui, nell'autocoscienza, l'attività del soggetto è più evidente. È vero che noi diciamo: l'Io si oggettiva, in quanto l'oggetto è consumato. Ma chi consuma l'oggetto, è il soggetto stesso.

Soddisfacendo l'appetito, consumando l'oggetto, io mi realizzo (mi oggettivo). Mi realizzo, si noti

bene, non come senso, non come coscienza (io già sono, prima, questa realtà; già sono reale così), ma come Io: come quella medesimezza che è Io = Io. È una nuova realtà.

Ma, come immediata autocoscienza, io sono autocoscienza naturale, puntuale, questa: ho questo appetito; appetito di questo oggetto. La mia realtà (l'essere io reale come Io = Io) è, dunque, questa realtà; io sono reale come questo. Mi so Io, ma Io come questo.

Ora, come questo, io sono questo e non sono questo; e in quanto non sono questo, sono pur sempre questo: sono una realtà, che muta, passa, diventa altro, e diventando altro è sempre, come realtà, questo. L'oggetto nel quale io, consumandolo, mi so, appunto perchè consumato, non conserva la forma mia (della mia soggettività); e perciò in esso, come consumato, io non mi so più come Io = Io. Mentre io mi so, io non mi so più. Quindi, soddisfatto questo appetito, ne nasce un altro, e un altro, e così via via all'infinito. E perciò io mi so come questo, e quest'altro, e quest'altro, ecc.; ma pur sempre come questo.

Consumare, è la prima cosa che io fo come autocoscienza; poi formo l'oggetto. La forma della soggettività si conserva in esso. Quindi io mi so in certo modo costante, sebbene sempre come questo.

3. Intendiamo questa vicenda dell'appetito e della soddisfazione.

L'appetito che nasce, vuol dire: la medesimezza (Io = Io) dell'Io con sè stesso nell'oggetto, è manchevole. L'appetito è soddisfatto, vuol dire: la medesimezza è reale; Io non sono semplicemente, ma mi so come Io = Io. L'appetito che

rinasce, vuol dire: la medesimezza non è reale. E così sempre. In altri termini, l'appetito dice: la soggettività vuota, che tende a oggettivarsi. La soddisfazione: la soggettività che si oggettiva. L'appetito che rinasce: la soggettività, che è da capo vuota.

È insuperabile questa vicenda? Il fatto è, che noi tutti l'abbiamo superata; noi, come autocoscienza, siamo ora più che semplice appetito. Dunque, ci ha da essere nell'autocoscienza stessa un processo per questo. In questa vicenda, in questo nascere e rinascere, sparire e riapparire dell'appetito e della soddisfazione, si mostra come di niun valore e quindi si risolve, da un lato, il soggetto in quanto immediato, egoistico, naturale (in quanto appetente, questo), e dall'altro lato l'oggetto, in quanto anch'esso immediato, questo. Cioè, si mostra di niun valore e si risolve l'appetito stesso: l'autocoscienza come appetito. Infatti, perchè l'appetito rinasce? Perchè l'oggettivazione non è tale veramente; se fosse tale, l'appetito non rinascerebbe. Ora, dire che l'oggettivazione non è vera, è dire che non è adeguata alla universalità (Io = Io) del soggetto; soddisfatto l'appetito (avvenuta l'oggettivazione), io sento in me lo stesso difetto, che sentiva prima. Questo difetto è appunto quella inadeguatezza. Questo difetto, che io sento ora sempre rinascere in me, difetto, che è stimolo ad una sempre nuova oggettivazione, la quale intanto non toglie il difetto medesimo, questa contraddizione mi fa ora sapere ciò che prima io non sapevo (fa essere oggetto a me stesso ciò che prima non era oggetto), cioè me stesso, non più come semplice questo, naturale, appetente e soddisfatto momentaneamente (e perciò non soddisfatto) nell'appe-

tito, ma come appunto quell'universalità, a cui l'Io come questo e l'oggetto come questo erano inadeguati; e perciò mi fa sapere l'oggetto, non più come semplice questo, come oggetto consumato, ma come universale: quello stesso universale che sono io: come un altro Io. (L'universalità qui, nell'autocoscienza, non può essere altra che quella dell'Io). La dichiarazione di quel difetto, di quella inadeguatezza, è la negazione della naturalità dell'Io e della naturalità dell'oggetto: l'oggetto dell'autocoscienza è ora un altro Io. La dichiarazione consiste in ciò: si vede, che quello che muove tutta questa vicenda — nascere e rinascere, sparire e riapparire — dell'appetito e della soddisfazione, è l'universalità, la infinità, dell'Io. Io non mi so più come questo Io, di rimpetto questo oggetto; mi so come questo, ma universale, Io, dirimpetto a un altro Io, a un oggetto che è, come me, Io.

Tale è il secondo grado dell'autocoscienza. Nel primo grado, Io sono questo (immediato, naturale, appetente); l'oggetto è questo, senza Io. Nel secondo grado, Io sono questo, ma Questo universale; e l'oggetto è Io, un altro Io. — Si noti; io dico universale, rispetto all'Io come questo del primo grado. (La vera universalità si mostra solo nel terzo grado). Certo è, che quando l'oggetto non è più questo (fiore, pane, ecc.); quando è stato negato come questo; quando è un altro Io, io, come autocoscienza, non sono e mi so semplicemente questo, ma, in quanto questo, sono e mi so come universale (universale, in quanto negazione dell'Io, come questo, del primo grado).

Adunque, in conclusione, come io, in quanto semplice coscienza, mi so prima (certezza sensibile) come assolutamente immediato, questo, e non come

ciò che sono, cioè come distinzione; e poi (percezione) mi so come distinzione imperfetta ed estrinseca: così, in quanto autocoscienza, io mi so prima (appetito) come immediato, questo, e non come ciò che sono, cioè come identità; e poi mi so come universalità e identità imperfetta (non come Io assolutamente universale); mi so come Io, che ha dinanzi a sè un altro Io.

Si può dire: perchè l'oggetto come Io, io non lo so prima in quanto esso è coscienza, e lo so invece come autocoscienza? — Già, nell'ultimo grado della coscienza, l'oggetto io lo so come quella stessa forma che sono Io come coscienza, e perciò so me come coscienza: quindi l'autocoscienza. Oltre a ciò, io non posso sapere l'oggetto come altro Io (non posso sapere un altro Io *immediate*), se non come agente, cioè come autocoscienza. L'altro Io non lo so, se non in quanto agisce; vedo l'Io nell'azione sua.

b)

Prima di procedere innanzi, credo necessaria una osservazione importante sul valore dell'autocoscienza nella critica della conoscenza. A me pare che questo valore non sia stato abbastanza considerato.

Studiando questa nuova posizione, che è l'autocoscienza, e la sua relazione colla semplice coscienza, e come questa si conserva in quella, e quale sia la prima forma di tale relazione, noi abbiamo visto un nuovo lato del sapere: cioè un sapere che non è più semplice sapere, ma, in quanto sapere, è agire, operare.

Si dirà: che cosa c'entra qui l'agire? Cosa ha a vedere la pratica colla teorica del conoscere?

E pure io credo, che l'aver voluto escludere assolutamente l'elemento pratico di ogni sorta, l'aver

voluto tirar diritto sulla linea retta del mero sapere, ed esaurir l'una dopo l'altra ciascuna forma del solo sapere, ha reso impossibile sempre la soluzione del nostro problema, ha dato origine o ad una affrettata e illegittima negazione, o ad una consimile affermazione della oggettività del conoscere. Il sapere, come mero sapere, è sempre coscienza finita; l'infinità non è possibile senza l'elemento pratico. Aver visto ciò più o meno chiaramente, è il gran pregio della filosofia moderna, dopo Kant.

Studiare il mero sapere nella questione della verità del sapere, è scindere lo spirito; e questa scissura mena sempre a una falsa soluzione, sia negativa, sia positiva. Nello spirito scisso la verità (infinità) non è possibile.

Io dico, che la coscienza non può arrivare all'oggettività (verità) del sapere, se non passa per certi gradi, che siano elementi operativi o pratici. Come non riesce al sapere dal mero sentire, se non passa per certi gradi sensitivi, che sono come un agire sensitivo. Vogliò dire, che nello stesso modo che la quistione: come da senso io divento intelletto (da sensazione divento sapere)? — non si può risolvere, se il senso non è spiegato come movimento dell'anima sensitiva e abito; così dal semplice sapere non si può derivare la ragione, come coscienza dell'oggetto assoluto, razionale, se il sapere non diventa prima tale, che, come sapere, è agire.

Kant studia il senso come elemento del sapere (Estetica trascendentale); poi l'intelletto (Analitica trascendentale); ed ha (costruisce) l'oggetto (fenomeno, finito). Ciò è semplice coscienza. (Giudizio. Io giudico l'oggetto; non giudico il giudizio; l'oggetto non è giudizio esso stesso; non è oggetto così). — Poi entra nella ragione. L'intelletto è il condizionato; la ragione è la condizione (attività condizionatrice). Procedendo da condizionato a condizione, e da questa a nuova condizione, e così via via, l'oggetto della ragione si mostra come quella condizione che non ha condizione, ed è condizione assoluta di tutto: l'Incondizionale. Incondizionali relativi: anima, e mondo; i quali non hanno la loro condizione in nessuna entità psichica o fisica, e sono la condizione di tali entità. Incondizionale assoluto: Ente supremo. — Io arrivo, dunque (come coscienza razionale), al concetto dell'Incondizionale; ma in verità io non so, non ho la coscienza dell'Incondizionale; l'Incondizionale non è oggetto del mio sapere: non si presenta nella intuizione, dice Kant. Quindi la ragione è come un'attività senza oggetto: sapere senza oggetto; cioè, non è sapere.

Kant conchiude: dunque, io non so, non conosco l'Incondizionale (la cosa in sè); giacchè non vi ha altra intuizione che quella che ho detto e discusso, e in questa l'Incondizionale non ci si offre.

Kant ha ragione contro i filosofi anteriori. Di quell'Assoluto lì — pura teoria, e in linea di pura teoria, di puro sapere — si poteva arrivare al concetto, ma non all'intuizione. Era un falso Assoluto. Ha ragione, quando esige che l'Incondizionale sia oggetto (oggetto della coscienza in generale). Ora non può essere della coscienza (propriamente detta, come egli la intende: senso e intelletto; e quindi oggetto finito). Dunque, conchiude: non può esser punto oggetto della coscienza. — Questa conclusione è falsa.

Il significato e il còmpito dell'autocoscienza è appunto di apparecchiare e presentare un nuovo oggetto, una nuova realtà, al sapere, alla coscienza; e quindi la formazione di un nuovo sapere. Questo

nuovo oggetto non è possibile senza l'attività (l'intelletto) pratica. Togliete l'intelletto pratico; fate come fa Kant, il quale dal semplice intelletto (teoretico) si eleva alla ragione: e voi arriverete al concetto dell'Incondizionale, ma non all'oggetto (alla oggettività) come l'Incondizionale. L'oggetto, che voi pretendete che sia l'Incondizionale, e supponete che sia presente nella coscienza, senza che questa diventi, prima, autocoscienza, appunto per questo difetto perderà issofatto la sua incondizionalità, e diverrà finito come ogni altro della coscienza propriamente detta: lo stesso Io, che non è l'incondizionale, ma non è nè anche meramente finito, diverrà tale, come un oggetto qualsiasi. Invece, se ha luogo l'autocoscienza come preparazione e presentazione della nuova realtà, detta innanzi, la coscienza non si eleva soltanto al concetto dell'incondizionale (elevarsi al solo concetto è cessare di esser coscienza, e diventare mera ragione regolatrice; e non già costitutrice, cioè coscienza razionale: Kant); ma questa elevazione è insieme la coscienza dell'oggetto come l'incondizionale.

Il pregio della filosofia moderna è di avere scoperto (o tornato in onore) la umanità dell'Assoluto (il lato pratico). Ma Kant non ha ragione contro la intuizione (oggettività) dell'Assoluto come umanità. (Vico annunzia una nuova metafisica, che proceda sulle umane idee. V. la mia *Filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. eur.*, lez. VI [1]).

La infinità della coscienza nasce, dunque, mediante l'autocoscienza. Nè, perchè infinita, la coscienza cessa di essere coscienza, cioè diventa attività senza oggetto. Tale è la ragione pura kantiana.

---

(1) [Vedi anche uno scritto del 1868, in *Scritti filosofici*, pp. 291 ss.]

Il problema è di formare la coscienza a scienza, senza che per questo cessi di essere coscienza. La ragione kantiana — scienza o conoscenza della cosa in sè — non è più coscienza o conoscenza. Quando l'oggetto non è più il questo, non più la cosa, nè il semplice universale, nè il semplice universale concreto, nè l'appetibile come questo, nè l'Io come questo, ma quella identità che sono Io come Io = Io; questa medesimezza è, come si vedrà più chiaro appresso, l'Incondizionalità stessa come oggetto. — A questa medesimezza (oggettiva) non si arriva che mediante l'intelletto pratico.

Nella storia, ha luogo l'intuito dell'assoluto come soggetto e non più come semplice Ente (intelligibile), quando — fatta la nuova educazione cristiana, posta la nuova natura, e quindi la nuova realtà umana — l'esperienza dell'Assoluto come spirito è divenuta possibile.

CAPO III.

L'AUTOCOSCIENZA RICONOSCITIVA.

1. Come autocoscienza io so ora — ho dinanzi a me, e, immediatamente, contro di me — un'altra autocoscienza: l'oggetto non è più semplice oggetto, immediato, naturale, senza Io, ma è quello stesso (quella stessa universalità o infinità) che sono io come autocoscienza; non è più semplicemente appetibile (come nulla, non reale, rispetto a me, in quanto io sono assoluta certezza di me stesso, Io), ma libero oggetto: come oggetto è quella stessa certezza e medesimezza che sono io; e perciò in lui io so o piuttosto, immediatamente, intuisco me stesso come Io.

Ho detto: libero oggetto. Questa libertà dell'oggetto — il non esser più semplicemente appetibile e come niente per sè dinanzi a me — questa libertà dell'oggetto, che è insieme la liberazione del soggetto, è il risultato della dialettica dell'appetito. Non è già che l'oggetto dell'appetito, questo oggetto, pigli, in virtù della dialettica, un'altra natura e diventi Io: ma ciò che risulta (o piuttosto apparisce come risultato, e in verità è lo stesso principio motore di questo processo), ciò che ora ci è di nuovo, è la posizione stessa dell'autocoscienza: questa forma, questa idealità: quella forma, che è l'oggettività; quella forma, che è la soggettività; quella forma, che è la loro relazione. Dialettica è idealità, forma (energia); e il risultato è idealità, forma.

Ho detto: Io so ora — ho dinanzi a me e immediatamente contro di me — un altro Io. Questa opposizione, tra soggetto e oggetto, non è più quella, che ha luogo nella semplice coscienza, o nella prima, immediata autocoscienza. La coscienza dice: semplice distinzione, diversità (di oggetto da soggetto); l'oggetto non si oppone davvero, non resiste a me come sapere. La prima autocoscienza dice: Io sono Io, e l'oggetto è un non-io (sebbene in sè, in quanto appetibile, medesimo con me); ma non resiste a me come autocoscienza, anzi cede; io lo consumo o trasformo. Qui, invece, in questa nuova forma dell'autocoscienza, l'oggetto, che è un altro Io, si oppone e resiste davvero. Si oppone e resiste, appunto perchè è, come me, Io, un altro Io: quella identità e riflessione in sè stesso (Io = Io) — quella infinità, quella stessa energia — che sono io. Siamo, io e lui, come due Infiniti, due assolute certezze di sè stesso, l'uno accanto o innanzi all'altro, e perciò l'uno contro l'altro. L'opposizione nasce dalla infinità: da ciò stesso che in sè è la loro medesimezza. La infinità ha questo effetto, perchè immediata: Io immediato, e un altro Io immediato; la opposizione ha per base la immediatezza; non la immediatezza semplicemente, ma quella della infinità, della riflessione in sè stesso, dell'Io. Senza la infinità la immediatezza non farebbe la opposizione. Nella prima autocoscienza l'Io e l'oggetto sono immediati; similmente nella prima coscienza; e intanto non ci è l'opposizione come ora. Non ci è, perchè manca la infinità (Io = Io) da' due lati insieme.

Infinità (Io = Io) immediata non è vera infinità. Infinità qui vuol dire: sapersi, e quindi essere davvero, come Io (Io = Io) nell'altro Io. Ora

io non mi so come Io nell'altro Io nello stesso modo che mi so in un semplice oggetto; ma, appunto perchè l'oggetto è un altro Io, mi so davvero in esso, solo in quanto egli mi sa così e io so che egli mi sa così, e io so lui così; in quanto io mi so nello stesso sapere che egli ha di me e io di lui. Appunto perchè l'altro Io è sapere, anzi autocoscienza, il sapere che egli ha di me — il saper ciò — è elemento essenziale del sapere che io ho di me stesso in lui. Ora sapermi così (sapere che egli mi sa, e che io so lui, come Io = Io), è sapermi come riconosciuto da lui e come tale che riconosco lui.

L'essenza dell'autocoscienza ora non è più, dunque, l'appetito, ma il riconoscere (e l'esser riconosciuto). Nell'oggetto dell'appetito io mi riconosco anche, ma momentaneamente, imperfettamente; giacchè io non sono riconosciuto dall'oggetto.

Vediamo brevemente questo processo del riconoscimento.

2. La posizione qui è questa: « Io devo riconoscermi nell'altro Io ed essere riconosciuto da lui ». Ora ciò non può farsi immediatamente. Immediatamente io come Io escludo l'altro Io, e l'altro Io esclude me. Immediatamente, io sono questo Io: questo senso, questo abito, questo sapere, questa autocoscienza; ho questi sentimenti, queste affezioni, queste inclinazioni, questi interessi, questi fini; sono così e così. Dicasi lo stesso dell'altro Io. Egli è quest'altro Io: ha diverso senso, diverso abito, diverso sapere, ecc. Perchè io possa riconoscere me stesso nell'altro Io, l'altro Io non deve rimanere ciò che è immediatamente: io devo risolvere questa immediatezza. E perchè io possa essere riconosciuto dall'altro Io, io non devo rimanere ciò che sono immediatamente; io devo risolvere questa mia imme-

diatezza. La prima cosa, dunque, che si richiede pel riconoscimento, è la risoluzione di questa doppia immediatezza: della mia e dell'altro Io.

Ora questa immediatezza è il corpo: il corpo (la corporalità) proprio dell'Io. (Non si creda che, perchè io ora sono Io, il corpo sia come se non ci fosse più). Dico il corpo dell'Io, il mio corpo in quanto io sono autocoscienza, e non già soltanto in quanto io sono semplice anima o semplice sapere: il corpo, nel quale io come autocoscienza ho il mio proprio segno, strumento e organo; nel quale, quindi, so, intuisco, sento me stesso; e nel quale, insieme, sono saputo, intuito e sentito dagli altri e sono in relazione e commercio cogli altri. Immediatamente, io, dinanzi a un altro Io, non sono che così, cioè come corpo; e l'altro Io non è che così dinanzi a me (Senza così, l'uno non sarebbe per l'altro. Non si creda, che il nudo Io e il nudo altro Io si guardino e comunichino tra loro senza il corpo).

Ebbene, appunto perchè quella immediatezza che deve essere risoluta è il corpo — il corpo dell'autocoscienza —, il processo del riconoscimento, la opposizione e la lotta tra le due autocoscienze, diventa lotta di vita e di morte (arriva fin lì; anzi comincia così).

Il fine in sè della lotta è il riconoscimento. Ora la morte, questa astratta e rozza negazione della corporalità immediata, fa mancare un tal fine; morto l'uno de' due combattenti, l'altro, il superstite, non è riconosciuto e non si riconosce: manca chi lo riconosca e in cui si riconosca (se pure non si voglia dire che il riconoscimento sia momentaneo; il momento della uccisione. Ma questo non è vero riconoscimento; e non è libero).

Così la morte si mostra come una contraddizione

maggiore di quella (della lotta), di cui essa si presenta come la soluzione.

La vita è, dunque, necessaria al riconoscimento. Conservata la vita, la lotta ha per termine immediato il soggiogamento di uno de' combattenti: la ineguaglianza di una delle due autocoscienze. Il soggiogato preferisce la vita alla morte e si conserva come questa autocoscienza: ma, conservandosi così, rinunzia ad essere riconosciuto dall'altro (dal soggiogatore) e invece riconosce lui come il soggiogatore.

L'uno è il signore, l'altro è il servo (Relazione di signoria e servitù).

Questa ineguaglianza è una soluzione della opposizione delle due autocoscienze, una soluzione migliore di quella che consiste nella morte; ma non è ancora la vera.

Intanto questa stessa relazione (di signoria e servitù), sviluppata, mena alla vera soluzione.

Il servo è strumento del signore, mezzo della signoria; ma non come ogni strumento o mezzo quale che sia (come una cosa, una macchina, ecc.), ma strumento e mezzo come autocoscienza. Egli è stato conservato: conservato come autocoscienza (prima, immediata); e deve, come tale, essere conservato. Il signore non è, rispetto ad esso, ciò che la semplice autocoscienza è rispetto all'oggetto, a questo oggetto; non lo consuma e distrugge, ma ha cura e sollecitudine per esso, lo alimenta, lo forma, lo disciplina, lo educa. Il servo — questo strumento (così pare) — appunto in quanto *è*, ed è conservato come autocoscienza, ha appetiti e bisogni; e vuol essere soddisfatto. Questa soddisfazione, e quindi la sollecitudine del signore pel servo, non è momentanea, ma qualcosa di

costante, di abituale, di sistematico, di universale. Io, signore, non è il caso che pensi al servo ora, e poi non ci pensi più; io non guardo solo a ciò che ora è, ma anche a ciò che sarà; penso all'avvenire: la mia relazione con lui diventa una comunità viva tra me e lui: una comunità di bisogni e d'interessi. — In questa comunità i due estremi della signoria e della servitù cominciano a risolversi e conciliarsi a poco a poco tra loro. Io sono il signore, e perciò mi distinguo dal servo; e pure io vedo e intuisco nel servo e ne' servigi che egli mi presta (vedo anche nella stessa cura che io prendo per lui) il mio valore: ciò che io sono come soggetto, autocoscienza, Io (e veramente non più come semplice questo; giacchè io mi specchio nel servo, in quanto ho sollecitudine per lui, e questa sollecitudine è già una risoluzione della immediata, e direi quasi ostile signoria: della immediata soggettività). Io non mi specchio più nel servo, come mi specchiava nell'oggetto dell'appetito, o nel nemico ucciso, o nel nemico soggiogato; il soggiogato comincia ad essere come una parte di me medesimo; non è più un nemico: questa parte di me, che io vedo in lui, è la mia cura per lui, e il frutto di questa cura. — Dall'altro lato il servo, nella dura prova della servitù, e obbedendo al signore, si spoglia dell'egoismo immediato e naturale; non è più semplicemente soggiogato e vinto materialmente, ma riformato (o formato) nell'animo. (*Timor domini*, ricorda qui Hegel[1], *initium sapientiae!*). Così il signore, come autocoscienza, si approssima e assimila al servo, e il servo al signore: ciascuno si fa qualcosa

(1) [*Phänom. d. Geist.*, ed. cit. p. 148: « die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist »]

che non era prima e in cui si conciliano e trasformano, sapendosi come lo stesso: lo stesso Io, la stessa autocoscienza. — Così l'autocoscienza è in via di divenire autocoscienza universale (Di umanizzarsi. Si umanizza il signore, in quanto non è più semplice signore; si umanizza il servo, in quanto non è più servo. La relazione di signore e servo comincia a diventare relazione di liberi Io: e l'uno a vedere nell'altro lo stesso Io, la stessa umanità).

Credo quasi superfluo qui avvertire, che quando dico servo, intendo quella autocoscienza, che non è ancora libera e signora, ma soltanto appetitiva. Si chiami questo, se si vuole, una giustificazione della servitù; ma non della servitù degli attualmente liberi. La servitù è giustificata solo come educazione e disciplina dell'uomo non ancora libero.

Questa relazione di signoria e servitù può comprendere altre più concrete e speciali: p. e. di superiore e inferiore, di *magister* e *famulus*[1], ecc. È considerata qui, solo in quanto coscienza; non in quanto coscienza storica (indiana, greca, ecc.). La coscienza ha la potenza di superarla; sebbene può accadere che come questa o quella coscienza (anche storica) non la superi.

3. La relazione di signore e servo si risolve nel seguente modo.

Il servo non opera e lavora unicamente per sè, pel suo proprio interesse, ma anche, anzi principalmente, per il signore. Di certo ei lavora per sè, in quanto che, se non lavorasse per il signore, non sarebbe conservato e nutrito; i suoi appetiti non sarebbero soddisfatti. Ma, in primo luogo, l'interesse del signore; in secondo luogo, l'interesse suo proprio:

(1) [Il *Famulus* delle Università tedesche; studente o giovane dottore, assistente del professore]

questo contiene in sè quello, come sua propria norma e legge, cioè l'interesse di un altro. Paragonate da questo lato, le due autocoscienze, quella del servo ha più valore, si è levata più alto che quella del signore: giacchè questa non vede nel servo, principalmente, che il suo proprio interesse, e quella vede nel suo proprio interesse l'interesse di un altro; il signore rimane nei limiti del naturale egoismo, e il servo se ne spoglia. Di certo, spogliandosene il servo, se ne spoglia poi anche il signore. Ma ciò che voglio dire qui, il punto rilevante, è questo: che la liberazione così del signore come del servo (giacchè il signore non è libero, finchè non è libero il servo, cioè non cessi la servitù), la liberazione dell'autocoscienza, dell'uomo, incomincia e si fa originariamente nella coscienza del servo. Il servo teme il signore; trema, come questa autocoscienza, come volere naturale, dinanzi a lui; ha il sentimento della nullità del suo egoismo; si abitua ad obbedire. Questo timore, questo tremore, sentimento, abito, è la culla della libertà. Senza questa disciplina, dice Hegel[1], che rompe l'egoismo naturale, nessuno potrà divenir libero, ragionevole, e atto a comandare (a sè e altrui). E invero la libertà non consiste nel poter fare ciò che ci pare e piace. Questa è la stessa libertà del signore. Se io non sono libero dentro di me — se non sono libero da me stesso come egoismo naturale, io non sono davvero libero.

Ho detto: la culla della libertà. Ma la culla non è la vita. Alcuni ci vorrebbero sempre in culla. Di certo, io non posso esser libero, se non risolvo la naturalità del volere. Questo momento essenziale

(1) [*Op. cit.*, pp. 149-50; e *Encykl.*, § 433]

della liberazione si trova nell'animo del servo. Ma il difetto di tale coscienza è questo, che il servo, spogliandosi del suo naturale volere, si assoggetta a un altro naturale volere, a quello del signore. La libertà non consiste nell'ubbidienza per l'ubbidienza. Il fine dell'ubbidienza, la sua giustificazione, è la negazione del volere naturale; e io non lo nego davvero, se, spogliandomi del mio, mi assoggetto a quello di un altro, del signore. — L'ubbidienza è, dunque, soltanto la parte negativa della libertà. Pure, senza di essa, la libertà non è reale, e da essa nasce la parte positiva.

Infatti, da un lato il servo (l'autocoscienza del servo), liberandosi mediante l'ubbidienza dalla naturalità del suo proprio volere, fa ancora un passo innanzi, e si libera anche dalla naturalità del volere del suo signore, e così arriva a concepire (a sapere) un volere, che non è circoscritto e non dipende da questa o quella soggettività naturale, ma è in sè e per sè; l'universalità (razionalità) del volere. E dall'altro lato, il signore (l'autocoscienza del signore), formatasi tra lui e il servo una certa comunità di bisogni e di sollecitudine per appagarli, ha ora dinanzi a sè (sa) un nuovo oggetto, cioè l'ubbidienza del servo: in altri termini, la negazione della naturalità del volere; e così egli arriva a riferire questa negazione anche a sè stesso, a conoscerla come la verità del suo volere, ad assoggettare questo volere egoistico e naturale all'universalità del volere. — Questa universalità, a cui arrivano le due autocoscienze, è la parte positiva della libertà.

In questa universalità le due autocoscienze non sono più ciò che erano prima: l'una non è più quella del servo, l'altra non è più quella del signore; la relazione di signoria e servitù è risoluta.

CAPO IV.

L'AUTOCOSCIENZA UNIVERSALE.

1. Questa stessa universalità è la nuova relazione; o la nuova posizione dell'autocoscienza.

L'Io e l'altro Io, risolute le relazioni della lotta, della vittoria, della signoria, non sono scomparsi; nè la coscienza è scomparsa: ci è il soggetto, e ci è l'oggetto; io sono il soggetto, e l'altro Io è l'oggetto (e viceversa io sono l'oggetto per esso, ed esso è il soggetto); io so me stesso in esso, ed esso sa sè stesso in me. Ma come ci sappiamo l'uno nell'altro?

Non più come prima. Io non mi so più come signore nel servo (nell'altro Io); l'altro Io non si sa più come servo nel signore, in me. Questo doppio sapere non era lo stesso sapere; era differenza, cioè sapersi come signore (come autocoscienza, appetito, interesse del signore), e sapersi come servo (come autocoscienza, appetito, interesse del servo); signoria e servitù formavano la differenza. Ora, invece, io mi so e mi affermo nell'altro Io come quello stesso che egli si sa e afferma in me; io non mi so in lui come differente da lui (come signore); egli non si sa, in me, come differente da me (come servo). Questa differenza è superata, è sciolta. E sciolta questa, è sciolta ogni differenza; ogni differenza, dico, propria dell'autocoscienza in quanto autocoscienza; giacchè questa è l'ultima differenza: la differenza propria dell'autocoscienza o è quella dell'Io e del non-io (appetente e appetibile), o è quella di questo Io e di questo altro Io (in

lotta tra loro; quello vincitore di questo; quello, signore e questo, servo). Io, dunque, come autocoscienza non sono nè mi so ora differente dall'altro Io come autocoscienza; nè l'altro da me. E pure io sono e mi so Io, ed egli è e si sa Io. Anzi, io e lui ora siamo e ci sappiamo più di prima Io, quella medesimezza, quella libera individualità, quell'ente per sè, che è l'Io. E perciò, come tale ente (ente per sè) io mi distinguo da lui, ed egli si distingue da me: egli è oggetto per me, io sono oggetto per lui; e quindi io sono soggetto, ed egli è soggetto. Ma questa distinzione non è più differenza (differenza nell'autocoscienza); è una distinzione indifferente (senza materia differente: la materia è l'appetito; l'appetito di signore, e l'appetito di servo; e questa differenza ora è tolta, cioè superata): una distinzione che dice identità. — Si noti, che la distinzione non è mai annullata, perchè così sarebbe annullato il sapere, anzi sempre più si fa viva. Si fa più viva, nel senso che l'Io, come libero Io, è sempre più energica e robusta individualità.

Ho detto: distinzione che è identità. E infatti, io sono soggetto, e l'altro Io è oggetto; ma io sono e mi so nell'oggetto come quello stesso che è e si sa l'oggetto; e così l'oggetto: l'oggetto è esso stesso soggetto come sono io, e io sono oggetto per lui come egli è per me. Io,.dunque, ora sono e mi so, noi siamo e ci sappiamo, di maniera (in altri termini, la posizione dell'autocoscienza, la sua forma, l'atto suo, è tale), che il soggetto come soggetto, come sapere, Io, soggettività, attività soggettiva, è quella stessa entità, oggettività, che è l'oggetto come oggetto, come realtà oggettiva (la realtà dell'oggetto ora è appunto l'essere Io, soggetto: non questo, non ineguale, ma universale), e l'oggetto come oggetto, realtà, è quella stessa entità, che è il soggetto come soggetto: entità, che è soggettività.

Possiamo dunque dire: identità di soggetto e oggetto. Questa è quella celebre identità — indifferenza — che è la mente (la ragione: non la ragione logica; ma la coscienza, il sapere, come ragione).

Non si deve confondere questa identità con quella che abbiamo vista più sopra, in cui si risolve la coscienza come semplice coscienza. Nella coscienza come intelletto il sapere e il saputo sono lo stèsso, in quanto il saputo (l'oggetto) ha quella stessa forma (la distinzione), che è l'atto del sapere (della coscienza, giacchè coscienza è distinguere). Ma ivi soggetto e oggetto differiscono: non sono lo stesso (la materia è differente). Il soggetto sono Io: e l'oggetto è il cavallo, il libro, ecc. Invece, nell'autocoscienza, come è ora, questa differenza (ho detto poco innanzi la differenza) è tolta e vinta: l'oggetto è materialmente (cioè considerata la materia del sapere) quello stesso che è il soggetto, indifferentemente; è un altro Io, che è lo stesso Io; l'altro è superato: nè io sono l'altro dell'uno, nè l'uno è l'altro dell'altro. Tutti siamo un Io, che non è altro di nessun Io: Io universale.

Questa identità (Io = Io: ma non più come semplice essere, ma come sapere: Io = soggetto, Io = oggetto, indifferentemente), questa che si può dire coscienza di sè universale, non è più semplice autocoscienza: è la risoluzione dell'autocoscienza e della coscienza insieme: la unità di tutte e due.

Abbiam visto sopra, come, sebbene l'autocoscienza (immediata) contenesse in sè la coscienza, pure que-

sta era come estrinseca a quella: quella astratta, vuota; questa concreta; e la concretezza di questa non era la certezza di quella, e la certezza di quella non era la concretezza di questa. Ora questa estrinsechezza è finita: la coscienza è intima all'autocoscienza, e questa a quella; la concretezza della coscienza (l'oggetto, l'oggettività) è la certezza dell'autocoscienza (la soggettività), e la certezza di questa è l'oggettività stessa. Questa certezza oggettiva, e questa oggettività certa, non è più semplicemente sapere (semplice soggetto, Io), ma è la verità; o meglio, qui, sapere la verità.

In quanto io so la verità, io sono intendimento o mente.

2. Riassumiamo tutta questa esposizione dell'autocoscienza.

Nella coscienza tutta spiegata, l'oggetto è in sè stesso quella stessa distinzione, che sono io come coscienza. La coscienza ha dunque come oggetto sè stessa: è autocoscienza (conversione della coscienza a sè stessa).

L'essenza dell'autocoscienza è questa medesimezza: Io = Io; quindi sapere, che non è semplice sapere, ma agire.

Come prima, immediata autocoscienza io sono, ma non mi so così (medesimo): l'oggetto del mio sapere non è tale medesimezza; io sono quell'atto che è identità, ma non mi so come tale atto.

Essere e non sapersi medesimo: tale è l'appetito. L'oggetto è l'appetibile (che in sè è mio; medesimo a me).

Nell'appetito soddisfatto, nel godimento, io mi so come medesimo nell'oggetto, ma imperfettamente, momentaneamente. Questo oggetto, questo

appetito, questo godimento. Quindi questo, e non questo. Quindi un questo universale.

L'universalità qui è quella propria dell'Io = Io. L'oggetto è dunque un altro Io, un'altra autocoscienza.

Quindi due autocoscienze: l'una contro l'altra: opposte, non semplicemente diverse, perchè due infinità immediate.

Quindi lotta: il fine della lotta è il riconoscimento.

Morte: quindi non riconoscimento, o riconoscimento momentaneo e unilaterale.

Soggiogamento: riconoscimento reciproco, ma ineguale.

Liberazione: riconoscimento eguale, assoluto.

Così l'oggetto è la medesimezza stessa. Quella distinzione, in cui consiste il sapere, rimane, ma come indifferente; l'oggetto è distinto sì dal soggetto, ma non più diverso (differente).

Il sapere così è mentale (razionale).

SEZIONE TERZA.

La mente.

1. Tutto il sapere, trattato fin qui, corre tra due estremi: cioè quello che non è punto sapere (la sensazione), e quello che è vero (assoluto) sapere. In quanto, dunque, non è ancora il vero sapere, ma soltanto la via che conduce al vero sapere, si può dire il fenomeno del sapere.

In che l'ultima (vera) forma del sapere differisce dalle precedenti?

Io so l'oggetto (coscienza), e so me stesso (autocoscienza). Nella semplice coscienza io sapevo solo l'oggetto (non sapevo me come coscienza, come Io), nella semplice autocoscienza io sapevo me e sapevo l'oggetto. Ma questo duplice sapere non era lo stesso sapere (la stessa coscienza). Ora, in questa ultima forma, è lo stesso sapere. Questa medesimezza è la essenza della mente (la mentalità). — Come mente, come questa medesimezza appunto, io sono certo che le mie determinazioni (le determinazioni del sapere, che io ora sono, o soggettive) sono insieme determinazioni dell'oggetto: ciò che io so e penso (il mio pensiero) è insieme l'essenza dell'oggetto (delle cose). Quindi certezza di me stesso (soggettività) e insieme essere (oggettività) in uno e medesimo pensiero. *(Conceptus involvit existentiam).*

Sapere mentalmente (razionalmente) è, dunque, sapere un contenuto, che non sussiste soltanto nella mia rappresentazione, o, come anche si dice, nel mio

pensiero; ma è l'essenza stessa degli oggetti e ha realtà oggettiva. E però, in quanto oggettivo, esso non è qualcosa di eterogeneo all'Io, a me stesso come sapere (come mente); non è qualcosa di dato semplicemente; ma è tale, che io, come sapere — come quella attività che ora è il sapere — lo compenetro (lo fo mio; sono in esso, e mi so come Io in esso), e compenetrando lo produco.

Questa attività produttiva, e quindi dialettica, del sapere (questa priorità), che è insieme oggettività (posteriorità), è la mente.

2. Il problema che ci eravamo proposto di risolvere, era questo: Possiamo noi conoscere la verità? Cos'è la verità?

La risposta è stata: la verità è la medesimezza de' due termini del sapere come oggetto del sapere stesso (certezza oggettiva e oggettività certa).

In questa risposta noi, a dir vero, non abbiamo la conoscenza della verità, ma soltanto il criterio di essa, e insieme la prova della nostra potenza di conoscerla. Questi due risultati sono tutt'uno; giacchè sarebbe assurdo conoscere il criterio della verità, e non avere la potenza di conoscere la verità; questa potenza è quella stessa conoscenza del criterio.

Conoscere la verità è sapere la reale e quindi assoluta medesimezza. E questa è solo lo Spirito. Ora questa conoscenza è tutta la scienza. La scienza sola come sistema è, dunque, la conoscenza della verità.

Qui, dunque, noi non abbiamo altro che la semplice potenza infinita di conoscere. Dico infinita, perchè non è di conoscere questa o quella parte soltanto, ma tutto il conoscibile. E perciò dico potenza nel senso positivo di possanza, e non di vuota e passiva possibilità.

Questo risultato, la potenza infinita di conoscere, è identico a quello della mia esposizione sommaria della filosofia moderna [1].

3. Cartesio, dicendo: *cogito, ergo sum; Deus cogitatur, ergo est,* ammetteva immediatamente l'immanenza dell'essere nel pensare, cioè la conoscenza originaria della verità. La dottrina, che io ho esposta, compie Cartesio, correggendo il difetto del suo principio. Cartesio presuppone il criterio della verità, cioè la medesimezza dell'essere e del pensare (distinti nella loro indifferenza). La prova di questa medesimezza è la via che abbiamo percorsa. Questo presupposto, il quale, anche provato che sia, non dice altro che soltanto la potenza reale di conoscere, Cartesio lo prendeva poi per l'esistenza stessa, e quindi la conoscenza reale della verità. Ei non si avvedeva che la esistenza della verità è la vita piena e assoluta dello spirito, cioè tutta la conoscenza. Pure, non ostante questi due difetti, il gran pregio di Cartesio è stato quello di aver visto, che la essenza della verità è la medesimezza e quindi la sua intimità nello spirito. Perciò la filosofia ricomincia da lui.

4. Se la mente è infinita potenza di conoscere, non come passiva possibilità, ma come reale possanza, ciò vuol dire che il suo contenuto immediato è la stessa infinita potenza dell'essere. Così l'attività mentale (razionale) è essenzialmente categoria, e le determinazioni razionali sono determinazioni ontologiche o metafisiche; giacchè la categoria non è soltanto essenza o semplice unità dell'ente; ma è tale unità solo in quanto attualità mentale.

---

(1) *La filosofia italiana*, già cit.

L'infinita potenza, la medesimezza, è il concetto stesso del conoscere. E, giacchè tale potenza è la potenza stessa dell'essere, si vede che non si può esporre le determinazioni dell'ente, se non derivandole da questo concetto.

Il concetto del conoscere nella sua immediatezza è il pensare. La medesimezza, esposta nel puro elemento del pensare, nella sua massima universalità, è la logica. Così le determinazioni logiche sono le determinazioni universali e indifferenti dell'ente; la logica è metafisica, cioè scienza delle pure categorie.

La logica è, dunque, la prima parte della filosofia come sistema.

5. Nella medesimezza stessa è il principio del progresso speculativo, e quindi la esplicazione della categoria (medesimezza) nelle categorie; giacchè come indifferenza, che è essenzialmente distinzione (sapere, pensare), essa è Dialettica.

La dialettica, cioè la medesimezza che si distingue nelle sue determinazioni, è impossibile così colla vuota identità, come colla sola differenza. È impossibile senza la mente.

II.

LA LOGICA.

INTRODUZIONE.

I giobertiani si mettono a filosofare comodamente, prescindendo dalla coscienza e asserendo di avere l'intuito diretto e gratuito dell'Ente assoluto come mero oggetto, senza che l'Io apprenda insieme e in qualche modo sè stesso. Noi, invece, abbiamo cominciato dalla coscienza, e ci siamo innalzati alla mente; nella quale la coscienza non è svanita, ma soltanto trasfigurata, e l'oggetto non è più differente dall'Io, ma medesimo e soltanto distinto; e perciò l'Io, apprendendo l'oggetto, apprende sè stesso, anzi la sua vera medesimezza con quello. In verità, i giobertiani, sebbene disprezzino la coscienza, ricadono in essa dall'altezza immaginaria del loro intuito puro; il loro Ente, oggetto, non è soltanto distinto, ma differente dall'Io, e perciò l'intuito non è punto mentale; manca la medesimezza, in cui consiste la mentalità.

Ora, prima di procedere innanzi, prendendo per punto di partenza il risultato della critica della coscienza fatta precedentemente, cioè la potenza infinita di conoscere, è bene di anticipare qui, a modo d'introduzione, qualcosa sul concetto e le parti della filosofia. Questa anticipazione non si è potuta far prima, perchè non si aveva nessuna notizia del criterio della conoscenza filosofica.

I.

Origine della filosofia.

Aristotele, abbozzando l'origine della filosofia, scrive queste semplici, ma memorabili parole: — Quando già c'era poco meno che tutto il necessario e il richiesto al comodo e al ben essere, allora gli uomini si misero a filosofare [1]. — E in verità, l'uomo non nasce pensando, e molto meno nasce filosofando. Ciò che egli è nel tempo della sua nascita, è ben povera cosa: tra lui e l'animale apparisce assai poca differenza. E pure l'animale rimane sempre quello che era sin dal principio, e non lascia di sè alcuna traccia nel corso del tempo; nel mondo non dura altro di lui, che la uniforme riproduzione dello stesso tipo. L'uomo, invece, crea e sovrappone al mondo già esistente della natura un nuovo mondo, più vario, più ricco e più bello del primo; e questo mondo non è una vana riproduzione, un giuoco superfluo di attività, un'opera esterna che non aggiunga nulla all'essere di chi la fa, e nè anche la pura moltiplicazione del medesimo germe, ma è l'uomo stesso che si forma, la sua vera esistenza, il suo mondo, carne della sua carne e ossa delle sue ossa: autore e opera sono una cosa medesima; l'autore non è che l'opera di sè stesso. Questo creare sè stesso, come uomo — si noti bene — e non già come animale, è il vero pregio e la vera dignità dell'uomo; la sua divina natura, e la più fedele immagine che

(1) [*Met.*, I, 1]

ei renda di Dio sopra la terra. Ho appena bisogno di dire, che questa autoctisi è la stessa libertà umana nel suo schietto significato, e che l'organo infaticabile di questa libertà, anzi la libertà stessa, è il pensiero, la libera riflessione dell'uomo sopra sè stesso. Chi non pensa, non è libero; e dove non è libertà, non è pensiero. Ora la corona della libera riflessione è appunto il pensiero filosofico; e, come dice lo stesso Aristotele [1] (con poca umanità, da vero greco), la scienza più padrona tra tutte, quella che si può dire padrona e che abbia delle serve, è la filosofia; perchè come diciamo uomo libero a chi è per sè e non per altrui, così questa sola è libera tra le scienze; essa sola, infatti, è per sè stessa.

Ma la libera riflessione non è l'opera di un momento solo; l'uomo, come ho già detto, non nasce pensando, e ora posso aggiungere, che non nasce libero, appunto perchè non nasce pensando; quella che si suol chiamare libertà naturale, l'hanno anche gli animali. E d'altra parte non si deve intendere la libertà della filosofia, come se ella potesse far senza di tutto e d'ogni cosa; il *quidlibet audendi,* così, e senz'aria almeno a cui appoggiare il volo, io credo non sia scritto nè anche nella più democratica arte poetica. Anzi ella, in quanto tutte le cose sono già prima e senza di lei, ed essa non può essere senza di loro, ed è solo dopo di loro, è in questo la cosa più dipendente di tutte.

Ma ciò, che apparisce come la sua assoluta dipendenza, è nel fatto poi la sua assoluta libertà. E invero, come la nàscita dell'uomo presuppone già formato stabilmente tutto il mondo della natura, e perciò dipende da esso, e nondimeno l'uomo è superiore

(1) [*Met.*, I, 2]

a tutte le naturali produzioni che lo precedettero: così la scienza presuppone non solo l'uomo naturale, ma una costituzione certa e sicura della vita umana mediante il pensiero e la riflessione. La riflessione ha gradi; e questi gradi rappresentano nel mondo umano tante conquiste dell'uomo sopra la natura e sopra sè stesso come essere naturale; sono tanti passi che egli fa per giungere alla sua piena liberazione. L'uomo naturale è puro senso; ed è tutto nelle affezioni particolari e mutabili, che in lui producono le cose esteriori. Il primo passo della riflessione è il distinguere sè stesso da queste cose, il pronunziare dentro di sè quell'Io, che poi diventa centro di tutto lo sviluppo della vita spirituale; è trasformare quelle affezioni in rappresentazioni di oggetti viventi e indipendenti da noi, in un mondo opposto al nostro mondo della coscienza, e col quale nondimeno noi siamo in continua relazione; è esprimere e fermare finalmente queste rappresentazioni e questo mondo nel linguaggio. L'uomo che parla ha già fatto il primo ingresso nel mondo umano; ha già posto i primi semi, che, spiegati in sèguito dalla stessa attività dello spirito, diventano a poco a poco la comunità, la religione, l'arte, lo Stato e tutte quelle forme in cui consiste ora la nostra perfezione.

Lo spirito è continuo sviluppo, appunto perchè è pensiero e riflessione. Quando io penso una cosa, ho già superato la limitazione che essa in me produce. La cosa, solo percepita sensibilmente, è qualcosa di estraneo alla mia natura spirituale; nella cosa pensata io sono intimo a me stesso, perchè riconosco me stesso — il pensiero — nella cosa. Esser limitato e superare il limite, tale è la infinita forza dello spirito. Ora tutta la sua vita non è che questo

progresso da un limite a un altro, finchè giunga a quel grado in cui trovi l'ultima soddisfazione e non più limite, perchè in esso possiede tutto sè stesso. Il limite, in generale, non è altro che la potenza non spiegata; la perfetta spiegazione, il possesso intero di sè stesso, è la libertà assoluta dello spirito. Da ciò si vede, che lo spirito non diventa libero, la potenza non si spiega, se la forma in cui erasi prima spiegata imperfettamente, non è in certo modo distrutta, appunto perchè era una spiegazione imperfetta. Così quella forza infinita, che è l'anima di tutto lo sviluppo, ci apparisce come una forza assolutamente negativa; e anche qui par vero ciò che è verissimo nel mondo naturale, che la morte d'una cosa è vita dell'altra, la corruzione è generazione.

Ma, intendiamoci bene. Quando io affermo che lo spirito nel passare da una forma a un'altra della sua vita, nega quella da cui passa, ciò non vuol dire che questa prima forma sia assolutamente distrutta e sia ora come se non fosse mai stata. Tutt'altro. Così, quando dico, che l'uomo, per cominciare ad essere veramente uomo, cioè rappresentarsi le cose come oggetti reali e parlare, deve negare sè stesso come essere naturale, come animale, non bisogna intendere che egli annulli il proprio corpo, e con esso i cinque sensi che lo mettono in comunicazione colla natura. Si sa, che questa dottrina, applicata alla vita pratica, ha dato origine ad un vano e ignobile ascetismo. E così ancora, se io dico che, per giungere a quella forma della vita che si chiama società civile e Stato, l'uomo deve negare quella che si chiama famiglia, non bisognerà credere che, perchè ci sia lo Stato, non ci debba essere più famiglia al mondo. Se la forza negativa dello spirito dovesse essere intesa così, l'ultima soddisfazione per

lui sarebbe il nulla assoluto. Negare una forma per passare a un'altra vuol dire, invece, che la prima cessa di essere quella, in cui lo spirito compendiava tutta la sua vita, e si appagava come in ultima istanza. Quella forma rimane, non è distrutta; ma è trasformata e messa come in seconda linea; lo spirito non è solo essa, ma altro, e perciò più che essa. Così nella negazione dell'uomo naturale il corpo certamente sèguita ad esserci; ci sono ancora i cinque sensi; noi ci moviamo ancora, e vediamo e udiamo; ma l'uomo non è qui solamente corpo e sensi, nè corpo e sensi sono quello di prima, ma cominciano a perdere il loro significato assoluto che hanno nell'animale, e a servir di organo allo spirito. P. e. l'uomo mette ancora fuori de' suoni dalla trachea, come l'animale; ma questi non sono più semplici suoni, ma parola ed espressione del pensiero. Nello stesso modo, nello Stato rimane la famiglia; ma la vita non è solo famiglia: il convitto umano cessa di essere un'associazione patriarcale; la famiglia stessa si trasforma, fa parte essenziale, ma solo parte, dello Stato; e, ciò che è più, solo nello Stato si costituisce nella sua vera natura: quando la vita, infatti, non è altro che famiglia, la famiglia stessa è ancora imperfetta, come è ancora imperfetto il corpo che non è ancora organo dello spirito, e non è stato formato da esso; la sua perfezione consiste nella sua dipendenza.

Così ciò che appariva come una pura e dolorosa negazione, niente altro che negazione, si dimostra ora come una vera conservazione; e dico meglio, come un miglioramento e un progresso. Le diverse forme non solo rimangono tutte, ma, come parti e momenti di una forma superiore, vengono migliorate; diventano ciò che devono essere, e che,

prima non erano quando esse sole erano il tutto. In tal modo lo spirito nella sua irrequieta esplicazione non perde, ma porta seco ed accumula tutti i momenti della sua vita: come un patrimonio, che, trasformandosi, si arricchisce; e al far dei conti noi abbiamo, invece del vuoto assoluto, come temevamo, l'assoluto pieno. Questa assoluta pienezza non è altro che la scienza, perchè questa sola contiene e presuppone tutte le forme, in cui si manifesta l'attività dello spirito: ultima nel tempo, essa è prima in dignità ed essenza. Essa è la vera sazietà della vita umana; e così si avvera l'altro detto di Aristotele, che fa sèguito al primo: tutte le altre scienze servono più di questa, ma nessuna è migliore; essa sola o sopra tutte dovrebbe essere posseduta da Dio [1].

La filosofia è, dunque, assoluta pienezza o realtà, appunto perchè è assoluta negazione; e in questa assolutezza consiste la differenza tra la riflessione propria delle scienze particolari e la filosofica. Ogni riflessione, infatti, è sempre un passo di là del reale, su cui lo spirito riflette, e a cui era, dirò così, unito prima della riflessione. Lo spirito nella riflessione trasforma il reale, non l'annulla; e questa trasformazione è ciò che dicesi essenza, concetto, natura, legge della cosa. Tutti gli scienziati fanno così: lo fanno anche coloro che dicono di non farlo per un certo timore di perdersi nelle astrazioni; lo fanno, perchè non si può fare altrimenti, essendo impossibile vedere solo cogli occhi e toccare colle mani ciò che la cosa è in sè stessa. Lo stesso empirismo, che pecca di tutt'altro che di ardimento, ammette una certa potenza astrattiva e combinatrice, da cui solo può risultare il concetto genuino delle cose.

---

(1) [*Met.*, I, 1]

Ora, la differenza tra la riflessione propria delle scienze particolari e la riflessione filosofica è questa, in generale: dove quella considera una data sfera di oggetti, distinta e separata dalle altre, la filosofica si affatica di comprendere la connessione o il sistema universale di tutte le cose. Nè trascura il particolare; ma lo vuol comprendere e spiegare dal tutto. Questa differenza non è di poco momento, come pare al primo aspetto; la diversità essenziale del fine, particolare nel primo caso, universale nell'altro, muta la qualità della riflessione. Lo scienziato, p. e. il fisico o il matematico, non vede che il suo mondo particolare; tutto ciò, che non ha una relazione immediata con questo mondo, non l'interessa. Ora, siccome le cose non sono realmente tali, quali egli se le pone dinanzi per istudiarle, cioè divise e separate le une dalle altre, ma tutte costituiscono una totalità indivisibile e una, un sistema, che è l'universo; così ne sèguita che le essenze, le leggi, i concetti da lui scoperti non sono veri che nella ipotesi di quella separazione; hanno, dirò così, una verità provvisoria; il loro schietto significato, la verità vera e finale, è solo nel concetto del tutto. Così nella scala degli esseri non si comprende davvero un grado, se non quando si arriva a quello che segue: la natura non cessa di essere un mistero, che quando si è compreso l'uomo. Questo concetto unico del tutto, o meglio questa totalità di concetti risoluti, trasfigurati e perciò negati e uniti in un assoluto concetto, fuori del quale non sia altro che il nulla, tale è la meta a cui è rivolto l'occhio della filosofia [1].

(1) [Intorno a questo concetto della filosofia vedi la prolusione dell'Autore al suo corso del 1864-65: *Una lezione di B. Spaventa*, pubblicata da S. MATURI, Napoli, De Bonis, 1901]

II.

CONCETTO DELLA FILOSOFIA.

Dal fin qui detto risulta il concetto della filosofia. La filosofia è l'ultima forma dell'attività dello spirito: quella in cui lo spirito trova la sua suprema soddisfazione, perchè in essa possiede assolutamente sè stesso.

Quando dico una forma dello spirito, p. e. il sentimento, l'intuizione, la immaginazione, la parola, non dico una parte o porzione, la quale insieme colle altre parti componga lo spirito; di maniera, che lo spirito sia il semplice aggregato di queste parti. Dico, invece, una forma dello spirito tutto lo spirito come una tal forma: nello stesso modo, che Spinoza p. e., dicendo attributo della sostanza, il pensiero o l'estensione, dice tutta la sostanza — indifferenza o identità assoluta — come attributo, pensiero o estensione. (Con ciò non voglio intendere, che lo spirito deve concepirsi come la sostanza di Spinoza; che la relazione tra le forme dello spirito sia la stessa che quella tra gli attributi spinoziani; cioè il parallelismo). Così quella forma dello spirito, che è la immaginazione, è lo spirito — tutto lo spirito — come immaginazione. Lo spirito è totalità; è un mondo. Ebbene, questo mondo, nella immaginazione, è tutto immaginato, non semplicemente sentito nè intuito, e non ancora pensato. L'immaginato è sempre questo mondo, cioè lo spirito; il quale, così, non è un tutto che consta di una parte solamente sentita, di un'altra solamente intuita, di un'altra solamente immaginata, ecc. Ma è sempre lo stesso tutto, sentito, immaginato, pensato, ecc.

Come ultima forma, la filosofia presuppone tutte le altre. In ciò consiste la sua assoluta dipendenza,

che nel fatto poi è la sua assoluta autonomia; giacchè quelle forme non sono altro, ma lo stesso spirito, talmente che lo spirito presuppone soltanto sè stesso; e perciò è libero.

Come ultima forma, la filosofia è suprema astrattezza, e insieme suprema realtà (concretezza). È suprema astrattezza, perchè è assoluta negazione delle altre forme; è suprema realtà, perchè l'astrazione o negazione assoluta non annichila, ma conserva, e conservando migliora e invera. La filosofia, come negazione (idealità) assoluta, è conservazione e inveramento assoluto di ogni cosa. — Questa potenza della negazione si è vista nella precedente esposizione delle forme del sapere; nella quale si è cominciato dall'oggetto, come uno indistinto e assolutamente diverso dal soggetto, e si è terminato nell'oggetto, come assolutamente distinto e medesimo col soggetto.

In quanto astratta, la filosofia è essenzialmente teoria, cioè conoscenza (idealità) del reale; e così differisce da ogni altra attività, pratica o artistica, dello spirito. In quanto concreta, essa è pensiero metodico e sistematico, cioè riflessione che vuol conoscere le cose nel loro nesso (realtà); e così differisce dalla riflessione volgare e non scientifica, e dalla intuizione religiosa e poetica. Come assoluta astrattezza, che è assoluta concretezza, essa è metodo e sistema assoluto; giacchè vuol conoscere non già soltanto una parte del reale, ma tutto il reale, e appunto come tutto, cioè nel suo nesso universale; e quindi conosce la parte nel tutto e dal concetto del tutto. Così differisce dalle scienze particolari.

Come assoluto sistema, la filosofia non è soltanto (in quanto attività filosofica) l'ultimo risultato della dialettica della coscienza, ma è dialettica essa stessa, in sè stessa, nel suo proprio grembo. Questa dialettica è lo spiegamento della potenza infinita di conoscere; che è la stessa infinita potenza dell'essere.

Da questa potenza deve, dunque, principiare la filosofia.

III.

Relazione della filosofia coll'esperienza (pensiero e intuizione).

Da questo concetto della filosofia risulta la sua relazione verso l'esperienza. Comunemente si crede, che la filosofia, in quanto spiegamento necessario della infinita potenza di conoscere (e non essendo questa potenza, nè la dialettica sua, un dato empirico), sia un'attività meramente a priori, la quale non abbia nessuna base nella realtà delle cose, che ci è manifestata dalla sola esperienza; e perciò sia una escogitazione vuota ed inconsistente. Basterebbe per risposta l'origine testè accennata della filosofia; dove è stato detto come essa presupponga tutto il reale, e cosa faccia di questo assoluto presupposto. Pure la cosa merita di essere ancora discussa.

Non si può negare, che in questi ultimi tempi si è molto abusato dell'attività a priori, e sono ancora famose certe costruzioni dell'universo, fatte quasi a occhi chiusi, con pochi concetti, o come direbbe Hegel, con due soli colori sulla tavolozza. Ma l'abuso non è ragione di vietare l'uso; nè sempre si è visto procedere nel vuoto l'attività del pensiero speculativo, senza tener conto de' fatti, della storia, della

vita reale della natura e dello spirito; e qualcuno[1] ci ha ridato la immagine di Aristotele, il cui occhio acuto e sicuro si addentrava nel reale e ne scopriva pensando la più riposta essenza. La cagione dello stesso abuso fu la novità del concetto, così essenziale alla filosofia moderna, della infinita potenza di conoscere; il quale empiva e moveva gli spiriti, e dava loro smisurata e quasi giovanile baldanza.

Di certo, senza l'esperienza non si può avere nessuna notizia delle cose. Ma ciò che l'esperienza non dà, nè può dare, è il nesso, la relazione o il sistema di tutte le cose. Questo sistema, nel quale consiste la vera realtà, giacchè nessuna cosa è reale, se non nel sistema universale delle cose, è, come ho detto sopra, l'oggetto della filosofia. I dati dell'esperienza sono molteplici, sciolti, isolati, sconnessi, e ricevono l'unità, e quindi il vero significato, soltanto dal pensiero speculativo. E in ciò, in questa sua relazione coll'esperienza, consiste la originalità (priorità) del pensiero; giacchè non altro che il pensiero è e può essere quella unità, in cui sola tutte le cose sono reali. Quindi, non l'esperienza, come pare a prima vista e si giudica comunemente, è la ragione del pensiero; ma questo è, invece, la ragione di quella. L'esperienza è soltanto la base temporanea, il punto di partenza negativo, del pensiero; il quale perciò la presuppone: ma non tira da essa la sua autorità, la sua luce o evidenza, ma da sè solo: dalle sue proprie relazioni e determinazioni. E infatti, essendo il pensiero essenzialmente unità, relazione, nesso, e non essendo dato questo

(1) [Allusione a Hegel].

nesso dall'esperienza, la luce ed evidenza non può scaturire che dal pensiero: è lo stesso pensiero[1].

Questa stessa è la relazione tra intuizione e pensiero, tanto discussa dal Trendelenburg, come argomento della nullità della dialettica hegeliana. Il pensiero (puro), si dice, non può procedere da sè senza l'intuizione; questa sola è viva e dialettica, e comunica il movimento al pensiero. Distinguere e unire, questa duplice attività elementare del pensiero, originalmente è la stessa intuizione; per sè il pensiero è nuda e immediata affermazione, assoluta quiete, monotona ripetizione dello stesso essere.

Bisogna distinguere due cose ben diverse in questa discussione. Altro è dire, che il pensiero non possa ripensare sè stesso (le sue forme originali) senza la precedente intuizione; altro, che il pensiero, per sè, non possa essere senza l'intuizione, e in questa abbia la sua origine e radice. Si può, anzi, domandare: donde si origina, e come è possibile l'intuizione? Se essa è attività e movimento, e come tale non è indeterminata, ma distingue e unisce e si spiega e raccoglie in un organismo di determinazioni, di dove e come nasce questo ritmo? Ora solo la prima pretesa si può concedere al Trendelenburg; nello stesso modo che non si può negare, che senza l'esperienza noi non sapremmo nè conosceremmo nulla, sebbene non ogni conoscenza, come dice Kant, derivi dalla esperienza, anzi l'esperienza stessa abbia la sua ragione e radice nel puro conoscere, che la trascende, e il cui elemento primo e universale è il pensiero. Infatti il pensiero (e in generale il

(1) Cfr. GIOBERTI, *Protologia* [ed. Torino, Botta, 1857], vol. I, p. 37. [Su questo concetto del rapporto della filosofia con l'esperienza v. il Proemio ai *Principii di etica*, Napoli, Pierro, 1904]

puro conoscere) non è quello che vuole il Trendelenburg: assoluta quiete, vuota generalità. Questo è il pensiero meramente formale, nel quale si prescinde assolutamente dalla materia o contenuto: A = A; il qual detto è vero, quale che sia in sè A. P. e. il libro, il cavallo, ecc.; dove il contenuto non è pensiero, ma dato empirico. Il vero pensiero (e in generale il puro conoscere, di cui il pensiero è soltanto l'elemento universale e indifferente) è essenzialmente nesso o relazione (ragione); e perciò è quello che è (cioè pensiero, universale), non solo come forma, ma come materia. Il nesso, quantunque determinato, è in sè sempre, cioè materialmente e fatta astrazione dalla sua forma che gli è data dall'intelletto, qualcosa di universale verso i molti, di cui è nesso; e come tale non è dato mai dalla semplice esperienza. Come nesso il pensiero è in sè identità che è differenza, e perciò non assoluta quiete, ma moto; e in un tal moto consiste la vivacità della stessa intuizione. Come nesso originario — e in quanto in tal nesso consiste la vera e concreta universalità — il pensiero è la radice comune delle due opposte attività della conoscenza; la universalità diventa vuota generalità, e la concretezza, indistinta intuizione (forma e materia).

Questo concetto del puro pensiero (e in generale del puro conoscere) determina il significato della sua priorità verso l'esperienza. Se s'intende come nesso, e perciò si dichiara anteriore all'esperienza, il pensiero, nella sua stessa trascendenza, sarà immanente; e la vera realtà delle cose sarà il nesso stesso, la relazione o la ragione (l'idea). Se non è inteso come nesso, ma dichiarato assolutamente indistinto, uno, positivo, nel senso che l'assoluta posizione escluda ogni relazione, negazione e differenza, il pensiero trascenderà l'esperienza; e la vera realtà delle cose sarà l'atomo inerte e incomunicabile. Nel primo intendimento è la ragione dell'idealismo (hegeliano); nel secondo quella del realismo (herbartiano). Tutti e due però riconoscono il pensiero — ciò che trascende l'esperienza — come la verità e la realtà dell'esperienza stessa.

IV.

Divisione della filosofia; e concetto generale del pensiero, e quindi della logica.

L'infinita potenza di conoscere, il cui spiegamento dialettico è la scienza, è in sè tutto il conoscibile; e perciò la stessa infinita potenza dell'essere. Come tutto il conoscibile, essa è totalità assoluta di concetti, nesso assoluto di nessi, relazioni, determinazioni, che sono i concetti stessi delle cose. Ora i concetti possono esprimere o le determinazioni universali e indifferenti di ogni reale (di tutte le cose), o la essenza di un reale determinato, naturale o spirituale. In questa distinzione è la radice della divisione della filosofia. Il puro conoscere nella sua universalità e indifferenza, nella sua astrazione da ogni determinazione specifica dell'ente, è il pensare (il puro pensiero); e la esposizione delle forme o determinazioni del pensiero è la logica. La logica è la parte prima e fondamentale della filosofia: la scienza della realtà prima e della verità pura (V. appresso § VI). Dopo di essa sono la scienza della natura e dello spirito, che conoscono l'ente nella sua specificazione e realtà distinta; presuppongono la logica, e sono impossibili senza di essa.

Questa divisione sarà provata e giustificata nella spiegazione delle parti stesse della filosofia. Perciò ho anticipato quello che era puramente necessario, cioè la differenza

tra la logica e le altre due parti, senza assegnare la definizione propria di ciascuna di queste. Si sa la divisione hegeliana: Idea pura o in sè; Idea estrinseca a sè stessa, o come altro di sè stessa; e Idea ritornata a sè stessa; quindi Logica, Natura, Spirito. Intesa bene, la divisione giobertiana si riduce all'hegeliana: Ente, Esistente, ed Esistente ritornato all'Ente [1]. — Questa divisione si può derivare anche dal concetto della relazione. Il conoscere — che in sè è tutto il conoscibile — è relazione (assoluta). Ora chi dice relazione, dice essenzialmente triplicità. Infatti, relazione vuol dire l'altro (il relativo), e nell'altro sè stessa; giacchè essa è relazione, solo in quanto unisce i suoi termini producendoli. Quindi la relazione è prima, nei suoi termini, e dopo: ed è sempre relazione, sè stessa, cioè totalità. La relazione (assoluta) in sè, pura, prima de' termini, del relativo, dell'altro, è la Logica; la relazione nell'altro, come altro, come il relativo, è la Natura; la relazione per sè, mediante l'altro, e perciò concreta e libera relazione, è lo Spirito. Sono tre sistemi di relazioni; e la relazione veramente assoluta è il sistema de' tre sistemi. — Questi tre sistemi sono tre Assoluti. Ora relazione è in sè pensiero (sapere); e l'intendimento di ogni cosa consiste nella relazione. Ma nulla si può intendere, se non s'intende prima la relazione pura; non si può intendere l'ente specificato e concreto, se non s'intendono prima le determinazioni universali e indifferenti dell'ente. Questo universale intendimento non è reale conoscenza (conoscenza del reale), ma soltanto la rettitudine (il valore del pensiero) di ogni conoscenza. Quindi il primo sistema (la Logica) è *Absolutum tantummodo rectitudinarium*. Il secondo, appunto perchè è la relazione estrinseca a sè e non raccolta in sè stessa, è *Absolutum tantummodo corporale* (la Natura). Il terzo è *Absolutum sui conscium* (lo Spirito). — Stimo quasi superfluo avvertire, di non esagerare l'importanza di questa deduzione sommaria, la quale in questo luogo è puro formalismo.

---

(1) V. la mia *Filosofia di Gioberti*, vol. I, Napoli, 1863.

V.

Relazione del pensiero coll'essere.

Senza la logica non s'intende niente. La logica è la rettitudine dell'intendere, il retto intendere.

Intendere è afferrare la relazione (l'idea); è concepire, comprendere. La logica è il sistema delle pure relazioni (de' puri concetti, de' puri universali), che sono la radice di tutte le relazioni, e senza di cui non si afferra nessuna relazione, nè naturale, nè spirituale: non si può intendere nessuna realtà.

Relazione è in sè pensiero. La logica, come sistema delle pure relazioni, è il sistema del pensiero come semplice, puro pensiero. Per comprendere bene il soggetto, e insieme la possibilità della logica, bisogna definire più precisamente la natura del pensiero, determinando specialmente la sua relazione coll'essere, che è il suo opposto.

Facciamoci un po' da capo.

Conoscere (e il pensiero è il conoscere nella sua astratta universalità e indifferenza) è realtà; ma non la semplice realtà. Conoscere è realtà cosciente.

Nel conoscere, la semplice realtà non *è* più; è, come tale, negata; e nondimeno non è annichilata, ma conservata e inverata; cessando di essere semplice realtà, diventa oggetto; e diventando oggetto, s'invera. Oggetto non vuol dire più una realtà accanto a un'altra realtà, l'una fuori dell'altra e separata dall'altra e coesistente semplicemente coll'altra — la semplice realtà accanto a quella che dico realtà cosciente; ma la realtà come contenuta e sciolta in una nuova realtà; una con questa, e nondimeno

distinta da questa. Questa nuova realtà è appunto la realtà cosciente. La quale, così, è come una geminazione della realtà; e questa geminazione non è semplice separazione e coesistenza, ma, in quanto unità nella distinzione, è la realtà che compenetra sè stessa nella sua duplicazione. L'oggettività delle cose è, dunque, la stessa realtà cosciente, in quanto cosciente; è il loro sussistere nel conoscere, il loro essere nel pensare. Noi abbiamo visto le diverse forme o gradi di questa compenetrazione, sino a quella assoluta e perfetta, che è la mente. La mente è il vero ente; in cui tutto è sciolto e trasfigurato, e sussiste nella vera forma. Ora, questa distinzione, che non è separazione, ma unità nella distinzione (e che nella mente diventa assoluta medesimezza); questo essere, che non è essere semplicemente, ma dirò così, essere nell'essere, e perciò geminato, ripiegato e internato in sè stesso; che, in quanto essenzialmente non essere, è assolutamente e totalmente relazione; questo, nella sua prima radice e universalità, è il pensiero.

Il pensiero così (distinto e medesimo coll'essere, e insieme la verità dell'essere) è il principio dell'essere; e non al contrario. Poniamo, invece, l'essere come principio del pensiero, o come limite insuperabile del pensiero. Nel primo caso la conoscenza — la negazione dell'essere, e in generale la negazione — sarebbe impossibile; l'essere, producendo, come che sia, il pensiero, ponendosi come conoscere, annullerebbe assolutamente sè stesso. Essere, infatti, come assoluto principio, vuol dire, che tutto è essere, non altro che essere: ogni cosa è vera, in quanto è essere; la moltiplicità, varietà, differenza e vita delle cose non è, dunque, niente di vero; il vero, l'unico vero, l'unico reale, è questa vuota identità dell'essere. (La quale poi non è altro che lo stesso vuoto pensiero nella sua massima astrattezza: la vuota soggettività, come l'essere della coscienza bramanica). — Nel secondo caso, essere e pensiero — semplice realtà e realtà cosciente — sono come due sfere, che sono insieme, coesistono, si toccano, si limitano reciprocamente; in questo punto o sezione comune sono identici, si corrispondono tra loro, e in tutto il resto sono assolutamente separati. Questo punto o sezione comune è essere che è pensiero, pensiero che è essere; il pensiero pensa, afferra l'essere, ma non tutto l'essere, il vero essere; afferra solo quell'essere, quella parte dell'essere che è pensare, cioè afferra solo sè stesso, in quanto identico a una parte dell'essere, cioè non differente dall'essere; l'altra parte dell'essere — e quindi l'essere, tutto l'essere, il vero essere — ei non può afferrarlo; questa parte è di là del pensiero, sopra il pensiero; è sovrintelligibile (inescogitabile, come superiore al pensiero). Il pensare (ciò che si dice qui pensar l'essere) è quindi vuota identità del pensare con sè stesso, senza l'essere; l'essere come essere è fuori sempre, e quindi sopra il pensiero. Così il pensiero è soltanto vuoto pensiero. (Tale è il risultato ultimo della filosofia greca: l'antico scetticismo).

Non dissimile da questo è il caso della dottrina dello Schleiermacher [1], accettata dall'Ueberweg [2]: che la conoscenza, e quindi il pensiero, sia una copia o imagine della realtà (dell'essere). Tra le altre cose si potrebbe domandare: questa esemplarità (o, se mi si permette il vocabolo, imaginabilità) dell'essere non vuol dire, che l'essere sia in sè conoscenza o pensiero?

---

(1) *Dialettica*, passim.
(2) *Sistema di Lojica*, 2.ª ediz., pag. 1.

Quando, dunque, si dice: « conoscere, intendere è pensare il pensiero, pensiero del pensiero; il pensiero non intende, non pensa che sè stesso » (1), non si deve intendere, che l'essere, la realtà, sia insieme essere e pensiero, una semplice somma de' due opposti, e che sia pensato solo il pensiero nell'essere, e l'essere che è nell'essere non sia pensato punto, sia sopra il pensiero, cioè assolutamente sovrintelligibile. Questo pensare sarebbe vuoto pensare: l'essere, come essere, sarebbe fuori del pensiero sempre. Pensare, intendere, conoscere è pensare il pensiero, non altro che il pensiero — vuol dire, invece, che l'essere è in sè pensiero, e perciò pensare l'essere è pensare il pensiero. L'essere è in sè pensiero, e quindi pensabile, assolutamente pensabile; non ha in sè niente che non sia pensabile, e che sia limite insuperabile del pensiero. È così fatto, perchè è posto dal pensiero; è, se posso dire così, effetto, genitura, creatura del pensiero; è, in una parola, il pensato. Dico il pensato rispetto al pensiero, come dico il causato rispetto alla causa. Come il pensato, l'essere è in sè assolutamente trasparente, assolutamente conoscibile. Questa assoluta trasparenza è la possibilità del conoscere; se l'essere non fosse il pensato, il conoscere sarebbe impossibile.

Determinata la natura del pensare, e la sua relazione coll'essere, possiamo rifare il concetto e la divisione della filosofia. Nel paragrafo precedente l'abbiamo fatta esponendo il concetto della relazione.

Pensare è compenetrazione di sè stesso. Pensare è pensare sè stesso. Il vero pensare è, dunque, il pensiero del pensiero.

(1) GIOBERTI, *Prot.*, passim.

Ora pensiero del pensiero vuol dire:

1. Pensare come puro pensare, senza il pensato, fatta astrazione dal pensato: come dico causare senza causato: pensare come semplice potenzialità del pensare.
2. Pensare come semplice pensato, l'effetto, la semplice realtà, l'essere del pensare.
3. Pensare, in quanto già pensato, come pensare, cioè pensare sè stesso: il pensiero del pensiero.

Quindi Logo, Natura, Spirito.

Quando la filosofia è giunta al vero pensiero, al pensiero come assoluto pensiero di sè stesso, allo spirito assoluto; cioè quando è compiuta come filosofia, l'oggetto, lo spirito assoluto, s'immedesima col soggetto, la filosofia; lo spirito assoluto è la stessa filosofia. Così la filosofia termina colla spiegazione di sè stessa; ed è veramente filosofia, quando ha spiegato sè stessa. E invero, se filosofia è spiegare, comprendere la realtà, e la suprema realtà è la stessa filosofia, lo spirito come filosofia; si vede che la filosofia solo allora è davvero tale, quando ha spiegato e compreso sè stessa. — Lo spinozismo non spiega lo spinozismo, anzi lo rende impossibile. Il materialismo non spiega il materialismo. Vero è solo quel sistema che spiega la realtà come sistema, come scienza.

VI.

CIRCOSCRIZIONE DELLA LOGICA — LOGICA E METAFISICA — DIFFERENZA DALLA LOGICA FORMALE — LA LOGICA COME SCIENZA DELLE CATEGORIE.

Per essere logica, il conoscere deve fare astrazione assolutamente da ogni determinazione naturale e spirituale, concentrarsi in sè stesso come semplice pensare, come pura identità e indifferenza della natura e dello spirito. Natura e Spirito, appunto perchè sono il reale, sono qualcosa d'intuitivo, di rappre-

sentativo. Quella indifferenza, che è il logo, non ha niente di tutto ciò. Per arrivare ad esso, bisogna spogliarsi di ogni intuizione, rappresentazione e immaginazione; vivere solo in sè stesso, nel puro sè stesso, nel semplice pensare. La logica, come assoluta astrazione, assoluta negazione, è la più potente concentrazione del pensiero, dello spirito in sè medesimo; è il pensiero, che ritenta la sua più riposta origine, la sua prima radice; che ricomincia e rianda assolutamente sè stesso. La logica così è la infinita forza del pensiero; è il pensiero che ricrea sè medesimo. La potenza del pensiero di un popolo si misura dalla sua logica; e non è una mera frase il detto di Hegel: un popolo senza logica è come un tempio senza santuario. Il santuario dello spirito è il pensiero.

Il semplice pensare — come assoluta indifferenza d'ogni realtà — paragonato alla natura e allo spirito, che sono il reale, è in sè, non solo per noi, assoluta astrattezza. Ma, se esso non è la realtà (non è nè natura, nè spirito), non è meno vero che è nella natura e nello spirito come eterno loro presupposto, e che senza di esso natura e spirito non sarebbero realtà. Essere, qualità, quantità, misura, essenza, esistenza, sostanza, ecc., non è il reale, nessun reale; e nondimeno il reale è essere, qualità, quantità, ecc. determinate. Questa determinazione, che non è opposta al semplice pensiero, alle determinazioni del semplice pensiero; che non è fuori e separata da esse, ma le contiene in sè tutte come fondamento universale; questa determinazione è il naturale, il sensibile, l'intuitivo, il rappresentativo, l'immaginativo, lo spirituale: il reale. Il semplice pensare (l'essere, la qualità, la quantità, ecc.) non è niente di tutto questo; è puro concetto, punto

intuizione. Ma, come presupposto eterno del reale, sebbene non sia il reale, esso è il primo principio (non l'assoluto principio) d'ogni reale; e le determinazioni del puro pensiero — essere, qualità, ecc. — sono i primi principii, le prime ragioni d'ogni reale.

Ora la scienza de' primi principii, delle prime (ultime) ragioni d'ogni reale; la scienza del principio primo e sostanza universale di tutto il reale, di quel principio o sostanza, la quale, se presa per sè non è il reale, il reale propriamente detto (natura e spirito), è nondimeno tale che senza di essa niente è reale (e niente è vero); questa scienza è la metafisica (filosofia prima). Dunque, la logica, la scienza del semplice pensiero, è metafisica.

E questa scienza è logica, appunto perchè è la scienza del semplice pensiero: di quel pensiero, che, come ho già detto, non è nè il sistema delle determinazioni naturali, nè il sistema delle determinazioni spirituali, ma il puro astratto pensiero, il sistema delle pure astratte determinazioni del pensiero: di quel pensiero e di quel sistema, che lo spirito pensa e può pensare, solo in questa universale astrazione; e che così è semplice forma o sistema delle semplici forme del pensiero; ma è tal forma, che, appunto come sistema di forme, non è vuota forma, ma contenuto a sè stessa; e contenuto universale, primo, necessario di ogni conoscere.

Il pensare, così, è la rettitudine del conoscere; cioè quello, senza di cui nessuna conoscenza è vera, ma che nondimeno non è tutta la verità; e che appunto perchè è la *conditio sine qua non* universale della verità, è la verità pura, prima. La scienza del semplice pensiero è, dunque, la scienza della verità pura. Tale è la logica.

D'altra parte, il semplice pensiero, se non è la

realtà, se non sussiste mai puramente e semplicemente — come principio e sostanza universale d'ogni reale è la realtà pura, prima. La scienza del semplice pensare si può, dunque, dire la scienza della realtà pura. Ora tale è la metafisica (la scienza dell'Ente come tale).

Adunque, logica e metafisica — la scienza del semplice pensiero e la scienza del semplice ente, delle pure forme o determinazioni del pensiero e dei puri o primi principii e ragioni della realtà, della verità pura e della realtà pura — queste due scienze sono la stessa scienza.

Affermando l'unità di logica e metafisica, noi rigettiamo la logica formale. La quale è detta così, perchè studia solo il lato formale del conoscere — gli schemi dei concetti, de' giudizi, de' sillogismi e quindi della prova e del metodo — svestendoli non solo di ogni contenuto reale, ma considerando questo contenuto in generale e indistintamente come qualcosa di estrinseco e indifferente verso la forma stessa: come un dato, a cui, quale che sia, si applica la forma senza discernimento. Questa indifferenza è il principale difetto della logica formale. Quindi l'oggetto suo è la vuota forma del pensiero. E con ciò non voglio dire che non si deva fare astrazione dal contenuto, naturale e spirituale. Ma la forma è vuota, perchè, non avendo nessuna relazione necessaria col contenuto, come forma del pensiero non è principio della realtà; non è radice e contenuto universale d'ogni contenuto: di quello stesso, naturale e spirituale, da cui si fa astrazione. Non può essere principio, perchè ciascuno schema è preso per sè, e rintracciato per via della nuda esperienza; manca la derivazione necessaria di tutti gli schemi da un unico principio, che

qui dovrebbe essere lo stesso pensiero. Mentre si dà a questi schemi il nome di determinazioni o forme del pensiero, non si fa vedere come il pensiero si determina e forma da sè in essi, e così dà a sè stesso il suo proprio contenuto; il quale poi, essendo assoluto e concreto come sistema di tutte le forme del pensiero, è per ciò stesso il contenuto universale d'ogni conoscere. Questo difetto è la cagione, per cui il pensiero, sebbene determinato così e così, rimane sempre vuoto pensiero; la determinazione non scaturisce dal pensiero stesso, ma gli è attribuita esteriormente ed empiricamente. Mancando l'unità e il sistema del pensiero, questa logica non può essere applicata che a quegli oggetti, i quali esprimono e realizzano un tal difetto; cioè al finito, non all'infinito. Non può dunque essere un modo filosofico di conoscere.

La logica formale non è parte davvero della scienza, ma può essere considerata come semplice avviamento, come una propedeutica alla scienza. La sua utilità è giustificata da diversi punti di vista. P. es.: nella scienza si concepisce, si giudica, si sillogizza; è bene, dunque, sapere cosa sia concetto, giudizio e sillogismo, e anche imparare il modo di far bene tutte queste operazioni. Al contrario la nostra logica non è una propedeutica; ma la parte prima e fondamentale della scienza.

La logica formale considera il concetto, il giudizio, ecc. come semplici forme del pensiero (soggettivo), non come principii del reale che si concepisce, si giudica, ecc.; non come concetto, giudizio, ecc. obbiettivi, direbbe il Gioberti. Io concepisco, perchè il concepito (la cosa, il reale) è in sè concetto; giudico, perchè è giudizio, ecc. Questo è il senso vero del detto: « l'Ente giudica; io sono semplice spettatore e ripetitore del giudizio divino ». Ma come è possibile il concetto in sè, il giudizio, ecc.? Questo problema non può essere risoluto che dalla logica che è metafisica.

Questa unità di logica e metafisica non si ha a intendere solo nel senso che la logica sia metafisica, e questa quella; e quindi come vuota identità; ma nel senso che nella stessa loro identità siano distinte. Ci è una parte, che è propriamente metafisica, e pure è logica; e un'altra, che è propriamente logica, e pure è metafisica. Ciò sarà chiaro nel progresso della logica stessa.

L'unità della logica e della metafisica era la tendenza di Bruno. Si sa il suo detto: *Conveniens nimirum atque possibile, ut eum in modum, quo metaphysica universum ens.... sibi proponit obiectum, quaedam unica generaliorque ars ens rationis cum ente reali, quo tandem multitudo, cujuscumque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem, complectatur.*

Questa *unica generaliorque ars*, che non è semplicemente logica (*ars rationis*), nè semplicemente metafisica (*ens reale*), ma la loro unità; quest'*ars* che, come unica scienza, abbraccia l'uno e l'altro Ente (essere ed essenza, e concetto nella logica hegeliana), è appunto la nostra logica.

La stessa identità è implicita nel concetto delle due scritture, dello stesso Bruno: cioè quella propria dell'anima (il pensiero) e quella propria della natura (l'estensione), che sono la medesima arte, e medesima coll'arte del principio del mondo, che ha dato forma al tutto. (E una e medesima forma, che si spiega; uno e medesimo principio, che figura ne' metalli, vegeta nelle piante, sente negli animali, pensa nell'uomo; e ne' suoi modi infinitamente differenti è sempre lo stesso). — Bruno vuol dire: Tutta la realtà è un sistema, che si spiega da un'unica forma o principio, in modo che le diverse parti si corrispondono intimamente e rappresentano nella loro totalità l'unità originaria. Egli distingue il mondo naturale dal mondo spirituale (sebbene non realmente, come ho fatto notare nella mia *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, appunto perchè pone una medesima legge dei due mondi assolutamente); ma, esponendo le differenze, intende di mostrare nello stesso tempo che quello che apparisce naturalmente è anche come pensiero, e perciò le differenze medesime manifestano l'assoluta identità.

Questa identità, che non è nè mondo naturale nè mondo spirituale, ma è come sostanza universale dell'uno e dell'altro, è in sè appunto il pensiero. Il difetto di Bruno è di non averlo compreso davvero così, come pensare, ma come causare. Perciò la unità di logica e metafisica è in lui una semplice esigenza; che trova il suo impedimento nel concetto imperfetto del pensare.

Lo stesso si vede in Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* — *Ordo et connexio*, questa assoluta identità delle idee (mondo spirituale) e delle cose (mondo naturale) non è essere, ma pensare, non può essere che pensare. Ma per Spinoza (cartesiano) è solo pensare come causare [1].

La identità di logica e metafisica è espressa nettamente in Gioberti. Essa è già contenuta nel principio: creare è pensare. Ciò vuol dire: Il puro pensare è il primo principio e ragione universale d'ogni reale.

E più chiaramente: l'universo è la mentalità che si sviluppa e attua. — L'essenza di Dio e delle cose è la relazione. E quindi è mentalità; giacchè relazione importa il pensiero. Il pensiero è l'essenza delle cose. — Il criterio del vero è la relazione. Le relazioni ideali delle cose sono la logica. Il criterio dunque del vero è la logica. La forma è identica alla materia. — L'unità (del vero obbiettivo) ci apparisce nella relazione logica. Come la relazione cosmologicamente è l'unità metessica, così ontologicamente è l'unità ideale [2].

Ora cosa vuol dire: relazioni ideali, unità ideale, che sono l'oggetto della logica? Non altro, per Gioberti, che l'Idea come pura idea, il puro intelligibile, il semplice Ente, non creante, astratto, non concreto, come avverte egli stesso, perfino nell'*Introduzione*: l'Ente, che è oggetto dell'ontologia, cioè il sistema delle determinazioni universali di tutte le cose: la loro identità e indifferenza assoluta.

---

(1) Cfr. la mia *Filosofia italiana*, lez. VI, VII.
(2) *Prot.*, I, 310, 281-2.

Tutto ciò vuol dire: logica e metafisica (ontologia) sono lo stesso.

Ho detto: l'ente giobertiano è il semplice intelligibile; come ente non crea, non è il reale. Infatti, sebbene egli dica: l'Ente crea, non ci vuol molto a vedere, che non è così in Gioberti stesso. Creare è duplice moto in uno: il ritornare dell'esistente all'ente è, in Dio, ritorno dell'ente a sè stesso. Ora l'ente ritornato non è più il semplice ente, il puro intelligibile, ma lo spirito. Solo questo crea. L'ente, invece, è il semplice logo. Io dico il semplice pensare.

Gioberti dice sempre (e così, più o meno, altri filosofi): ordine ideale e ordine reale, ordine psicologico e ordine ontologico, scienza e realtà, sono il medesimo. Questa medesimezza si può intendere in due sensi, che non bisogna confondere. 1. Come semplice indifferenza della natura e dello spirito: indifferenza, che non è nè l'una nè l'altro. E questa è il logo, il puro intelligibile, l'ente (la logica). 2. Nel senso, che lo spirito, il sapere, la scienza sia il vero reale, la realtà assoluta. Questa seconda è la vera e concreta medesimezza. Intendendola solo nel primo senso e fissandola così, si ha una sola ed unica legge dei due mondi, cioè la legge logica; e non si ha, davvero, nè l'uno nè l'altro mondo reale. Se poi per ideale s'intende il puro intelligibile, si può dire di certo, che ideale e reale sono lo stesso, nel senso che l'ideale è il contenuto primo e necessario del reale; ma non nel senso che l'ideale, esso solo, sia il reale; cioè che l'ideale, come semplice forma del pensiero, sia anche forma (reale) della natura e dello spirito. — Questa distinzione è di gran rilievo. Chi non ne tien conto, non evita il formalismo nella scienza della natura e dello spirito.

La scienza del semplice pensiero non è soltanto logica e metafisica, ma, come ho detto, filosofia fondamentale, o prima: quella che fonda tutte le altre: la scienza della scienza; veramente quella, che i tedeschi chiamano *Wissenschaftslehre*. Scienza,

infatti, è intendere, assoluto intendere. Ora senza le pure relazioni, le relazioni puramente ideali, i puri concetti, che sono appunto la materia della logica, non s'intende niente; non ci è scienza affatto. Così la logica è appunto la conoscenza di ciò che costituisce la scienza come scienza; non come questa o quella scienza, della natura o dello spirito, ma come scienza in universale. È, dunque, scienza della scienza.

I puri concetti, le pure relazioni ideali, senza le quali niente si può intendere e concepire, il criterio del vero, come dice Gioberti, cioè la verità pura, come dice Hegel, in quanto determinazioni e predicati universali delle cose, sono le categorie.

La logica è dunque la scienza delle categorie.

Scienza è relazione universale, sistema. Il problema della logica è dunque il sistema, l'unità organica delle categorie.

La mia *Filosofia italiana* contiene un'Appendice, che è un brevissimo sunto della storia delle categorie (e quindi della Logica). Di quel sunto, in cui io mi proponeva anche di far intendere storicamente il concetto di sistema, non credo affatto inutile la lettura in questo luogo.

VII.

Il metodo della logica.

Ho definito la logica, considerata nella sua materia, e quindi notata la sua differenza dalle due altre parti della filosofia. Mi rimane ora a dire della sua forma, o del metodo.

La logica è la scienza delle categorie. La categoria non è soltanto essenza o semplice unità del-

l'ente; ma è tale unità, solo in quanto è attualità mentale. Perchè, dunque, la logica sia scienza, si richiede che le categorie siano derivate dal concetto del conoscere, come da unico principio.

Non è scienza la logica, quando si tiene la via tracciata dall'empirismo. Io comincio dal considerare la conoscenza reale della natura e dello spirito, e, analizzando ed astraendo, mi sforzo di arrivare alle determinazioni razionali, universali e indifferenti, contenute in essa come principii. Trovate queste determinazioni, mi fo a rintracciare la loro maggiore o minore affinità, e secondo questa norma le colloco e ordino in modo, che io possa percorrerle e abbracciarle facilmente e chiaramente coll'occhio dell'intelletto. — In questo metodo manca il primo carattere della scienza, cioè la necessità della esposizione del suo contenuto; l'ordine, nel quale io ho collocato le determinazioni razionali, è meramente estrinseco e accidentale; tutto il valore dell'opera mia si riduce a mostrarle e raccoglierle, senza comprenderle. Questa raccolta è utile, e, se si vuole, indispensabile; ma altro è apparecchiare i materiali, altro è disegnare e innalzare l'edificio.

Se non altro, questa specie di empirismo riconosce la necessità di occuparsi di queste forme astratte e universali del pensiero. La logica formale segue appunto questa via, sebbene in un campo più ristretto, giacchè non ammette l'unità di logica e metafisica. Ma vi è ora un'altra specie di empirismo, detto positivismo, il cui motto è: Non più metafisica; agli occhi del quale una ricerca, simile alla nostra, e quindi una logica, come lá vogliamo far noi, è una vana occupazione. Ei ragiona a un di presso così: — Se le determinazioni razionali sono nella conoscenza reale della natura e dello spirito, e io posso afferrarle così, che m'importa di concepirle nella loro nuda universalità e indifferenza? Se io posso p. e. conoscere l'essenza, il fenomeno, la sostanza, l'accidente, la causa, l'effetto, ecc., reali, naturali e spirituali, che utilità ci è a sapere cosa sia la essenza astratta, il fenomeno astratto, ecc.? Quella, dunque, che si chiama logica e metafisica si può ridurre, al più, a un capitolo della psicologia, che tratti della facoltà di astrarre e generalizzare. — Contro questa sentenza, la quale, per far progredire la filosofia, non vede altra via che di renderla acefala, si può osservare, che non solo è un alto interesse dello spirito sapere e comprendere come sistema le forme pure ed universali del pensiero, che è la sua essenza, ma che senza la definizione di tali forme non si può conoscere nè intendere nessuna cosa, nè la natura nè lo spirito; io non posso intendere una particolare essenza, un particolare fenomeno, ecc., se non so cosa sia essenza, fenomeno, ecc. in universale. Oltre a ciò, queste forme non sono semplici mezzi e condizioni del conoscere e dell'intendere, ma sono principii; e il loro sistema assoluto è appunto il principio e la sostanza universale di tutto il reale.

Posto il principio, perchè il metodo sia scientifico, il processo deve essere necessario. Senza necessità non ci è scienza. Per noi il principio è il concetto del conoscere. Ora in che consiste questa necessità? Cosa si richiede, perchè il processo sia necessario?

Noi abbiamo già dato un esempio della necessità del processo, nella esposizione delle forme del sapere. Tutta questa esposizione si può dire: la coscienza che spiegandosi misura e adegua completamente sè stessa. Noi non abbiamo cominciato dalla coscienza come un tutto concreto e compiuto; diviso questo

tutto nelle sue parti immediate, e poi ciascuna di queste nelle sue, e così via via sino alle ultime ed elementari. Questo metodo (analitico) sarebbe stato arbitrario; la ragione della divisione, e quindi dell'intero processo, sarebbe stata o la semplice osservazione (e così sarebbe mancata la necessità), o la supposizione del concetto del tutto; e così il difetto sarebbe stato lo stesso. Noi abbiamo, invece, cominciato dalla forma immediata ed infima della coscienza, e mostrato come questa necessariamente si nega e risolve — e quindi la coscienza si spiega e va compiendo — in un'altra forma, e così via via, fino a quella che non può risolversi in nessun'altra ed esprime la vera essenza, e perciò è lo stato vero della coscienza. Nella certezza sensitiva la coscienza, il cui essere è sapersi, non si sa come quell'atto distintivo, che essa è; giacchè l'oggetto suo è ancora indistinto. Si sa, e quindi si attua, così, solo nella certezza intellettiva, alla quale non arriva se non mediante la percettiva, in cui l'oggetto è imperfettamente distinto. Ma la coscienza non si arresta qui; appunto perchè il suo essere è sapersi, ed ella è ora identica a sè stessa nell'oggetto suo, bisogna che si sappia come tale medesimezza. Non si sa così nella certezza appetitiva, ma, mediante tutte le fasi della riconoscitiva, soltanto nella mentale, in cui questa sua identità è l'oggetto suo. E solo così è vera coscienza; cioè scienza. — Si vede, che la potenza, che produce tutte queste forme e in queste forme sè stessa; che le nega e risolve l'una nell'altra, finchè le compendia tutte in una forma assoluta; questa potenza è la coscienza stessa, che in sè è mente; talchè possiamo dire, che tutto questo movimento sia quello della mente che genera sè medesima. Se io avessi sin dal principio presupposto il

concetto della mente, come è risultato dalla critica della coscienza, e poi l'avessi diviso e analizzato nelle sue diverse forme, tenendo una via inversa e arrestandomi, come ad ultimo elemento, alla certezza sensitiva, tutto il mio guadagno sarebbe stato una notizia più chiara e distinta del mio presupposto; ma in realtà non avrei provato nulla: il presupposto sarebbe rimasto sempre un presupposto. Invece, mostrando come la mente genera sè stessa e si pone da sè come quella che è in sè, io vedo la necessità di questo concetto; e quindi quello che vedo, non è semplice notizia, ma scienza.

In questo esempio abbiamo un unico principio (la mente), che si sviluppa. Svilupparsi è prodursi. Vi ha dunque un cominciamento e un fine. E il fine è già nel cominciamento, implicito, come scopo; altrimenti, non si potrebbe dire: sviluppo di sè stesso. E questa identità (implicazione) è l'anima, che muove tutto lo sviluppo. Infatti, il principio (lo scopo) è nella forma del cominciamento, ma non sussiste come esso è; questa forma non è adeguata all'essere (essenza) del principio. Questa forma, dunque, si contradice; giacchè esprime e non esprime il principio. Deve, dunque, essere negata; il principio la sorpassa e da essa e mediante essa si produce in un'altra forma meno inadeguata. E così e similmente in un'altra, e via via, finchè arrivi ad una forma, in cui sussista come esso è; cioè a sè medesimo.

Sviluppo e necessità — e quindi scienza — sono, dunque, la stessa cosa; lo sviluppo è la dichiarazione, e direi quasi la intelligenza aperta, della necessità.

Il metodo scientifico esige, dunque, due cose: unico principio, e sviluppo (per sè stesso) di questo principio.

Determiniamo ora più precisamente il concetto dello sviluppo.

1). Se il principio, producendosi da una forma in un'altra, e perciò negando la prima, l'annullasse, non si svilupperebbe davvero; ciascuna forma sarebbe semplicemente opposta alle altre, invece di essere l'una il compimento dell'altra, e sopra tutte opposta sarebbe l'ultima, la quale pur dovrebbe, come attualità del principio, raccoglierle in sè tutte; e che perciò, in quanto opposta, non sarebbe tale attualità. Invece, come si è visto, dove ho detto della origine della filosofia e anche nella stessa critica della coscienza, ciascuna forma non solo non è distrutta, anzi si conserva e s'invera nell'altra seguente; e così lo sviluppo non è nè vuota analisi (scomposizione), nè vuota sintesi (ricomposizione); ma analisi e sintesi in uno, e perciò vera ἐπίδοσις ἐφ' ἑαυτὸ del principio.

2). Lo sviluppo non è un movimento indeterminato e indefinito; ma ha un ritmo certo e costante. Il principio, essendo in sè fine, spiegandosi si raccoglie sempre in sè stesso; e così lo sviluppo — e quindi il metodo — ha tre momenti: 1. Il principio, non ancora spiegato (unità immediata e potenziale col fine). 2. Il principio, in quanto si spiega (unità nella differenza e opposizione). 3. Il principio, in quanto si ripiega in sè (unità concreta o attuale). — Questo ritmo si ripete, sebbene sempre con diverso e più ricco contenuto, finchè l'unità concreta non sia l'assoluta attualità del principio. E in questo movimento l'ultimo momento del precedente giro diventa il primo sempre del seguente. — La logica è compiuta, quando il puro conoscere si è determinato (sviluppato) assolutamente come pensiero; cioè nell'elemento della sua astratta universalità e indifferenza.

Questo ritmo, che è l'essenza del metodo, è già dato nel concetto del puro conoscere, come è risultato dallo sviluppo della coscienza (medesimezza, che è in sè distinzione); e quindi nel concetto della relazione (§ IV) e del pensiero (§ V).

La conclusione della critica della conoscenza è stata questa: « Nella medesimezza stessa è il principio del progresso scientifico; quindi la possibilità della esplicazione della categoria nelle categorie: giacchè, come indifferenza che è essenzialmente distinzione (sapere, pensare), essa è dialettica ». La dialettica è appunto il ritmo che ho determinato.

VIII.

Il primo nella logica.

Nell'Appendice alla *Filosofia italiana* già citata ho esposto le tre difficoltà principali della scienza; cioè provare:

1. il puro conoscere (la mente);
2. il processo del puro conoscere;
3. il primo conoscere; ossia (giacchè l'elemento universale e indifferente del puro conoscere è il pensare) il primo pensare.

Provare il puro conoscere vuol dire provare che il conoscere (questa attività del soggetto) sia categoria, determinazione universale o essenza delle cose: infinita potenza del conoscere, che è infinita potenza dell'essere. — Questa prova è la critica della coscienza.

Il processo (metodo) del conoscere si prova conoscendo: cioè nella scienza stessa.

Il **primo scientifico** è lo stesso Primo nella logica; perchè la logica è la scienza fondamentale. Non è il principio, ma soltanto il cominciamento; cioè la forma più elementare ed infima del principio. Ora la difficoltà propria del Primo è questa. Provare è derivare una cosa da un'altra, un concetto da un altro; perciò presuppone un Primo. Adunque, il Primo, in quanto provato, non è Primo, ma Secondo; il Primo è quello da cui esso si deriva. E da capo questo, che ora è il Primo, se è, come ha da essere, provato, non è più esso il Primo, ma quello da cui viene derivato. E così via via.

Adunque, Primo provato è una contradizione; giacchè se è provato, non è Primo. Dunque, si conchiude, non può essere provato. Ma, d'altra parte, non può essere ammesso così ad arbitrio, ammesso perchè ammesso; cioè, deve essere provato: altrimenti sarebbe un Primo, ma non il Primo nella scienza.

Dicendo dunque, Primo, io nego la prova (la necessità di provare); dicendo Primo scientifico, affermo la prova. Ora il Primo che noi vogliamo non è un semplice Primo, ma appunto il Primo scientifico. Dunque, il Primo scientifico è una contradizione. In altri termini, provato vuol dire derivato, mediato; Primo vuol dire non derivato, non mediato, cioè immediato. Adunque, Primo scientifico vuol dire immediato mediato. Questa è la contradizione.

Nella stessa *Appendice* ho esposto la soluzione di questa contradizione. Il Primo scientifico è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale della critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è immediato cioè Primo, in quanto nel giro della scienza (logica, natura, spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono. Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede, che l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato, e in quella mediato.

A chi dicesse che ciò sia una nuova contradizione, perchè questa critica o scienza che precede la scienza come sistema, deve avere anche il suo Primo che vuol essere provato; e così all'infinito: si risponderebbe così. La critica che precede la scienza, ha un'indole sua propria; comincia dal primo fenomeno, dal primo (falso) sapere, e risolve tutte le forme più o meno false del sapere nel concetto del puro conoscere. Ora il fenomeno, il primo fenomeno, si ammette, non si prova; è semplice fatto, non scienza. Perciò, come primo, non ci è bisogno di provarlo; se si provasse, non sarebbe più mero fatto [1].

Ora il puro conoscere, in quanto è il Primo scientifico, non è nè l'attualità assoluta nè una determinazione particolare del puro conoscere; e, giacchè l'elemento universale e indifferente del puro conoscere è il pensare, non è nè l'attualità assoluta nè una determinazione particolare del pensare: ma è la semplice, immediata potenzialità del pensare.

Questa potenzialità del pensare — potenzialità di tutte le determinazioni, e intanto nessuna di esse, eccetto quella che consiste nell'indeterminatezza — è l'essere, semplicemente l'essere, il pensare come essere.

L'essere, dunque, il puro essere, è il Primo nella logica.

---

(1) Cfr. *Append.* cit., pp. 264 ss.

SEZIONE PRIMA.

L'ESSERE.

CAPO I.

LA QUALITÀ.

§ 1.

L'ESSERE.

L'Essere è il Primo nella logica, e quindi nella scienza, perchè è quello che è in sè assolutamente immediato; tutti gli altri concetti presuppongono l'essere, e l'essere non presuppone nissun altro concetto.

L'Io, la Sostanza, l'Ente giobertiano sono falsi Primi; perchè sono in sè mediati. Solo Rosmini, ponendo come Primo l'essere astrattissimo e comunissimo concorda con Hegel; sebbene poi se ne discosti grandemente, così nel vero concetto dell'essere come nel processo da questo agli altri concetti.

È facile, e non è facile dire cosa sia l'essere: appunto perchè ogni concetto presuppone l'essere. Si sbaglia facilmente, intendendo un essere, e non già l'essere, l'essere semplicemente, puro. — L'essere non è l'essere naturale, nè l'essere pensante; non è la semplice realtà opposta alla realtà cosciente o al pensiero, come quando si dice comunemente: altro è il Pensare, altro è l'essere; altro è pensare la casa, altro è essere la casa. L'essere semplice-

mente non è opposto così o separato dal pensare; ma è solo distinto, e nondimeno è solo nel pensare, e non può essere che nel pensare; è l'essere del pensare, l'essere logico (essere ideale, direbbe Rosmini). Infatti, quando dico: penso, io dico pensare e pensato, pensare e pensabile, intelletto e intelligibile; dico di nuovo: pensare ed essere. Ma non lo dico più, come la coscienza volgare, cioè pensare = realtà pensante, essere = realtà naturale. Dico, invece, pensare ed essere — questi due opposti — nello stesso pensare, nell'atto stesso del pensare, e perciò non più opposti, e l'uno, direi, fuori dell'altro, l'uno qui e l'altro lì, ma solo distinti, cioè due e insieme uno. Quello che prima era opposizione o separazione fuori del pensare, è ora distinzione nel pensare, nel suo stesso grembo.

L'atto di questa distinzione è lo stesso pensare: la natura stessa del pensare.

Questa distinzione importa, che il pensiero, pensando sè, cioè questa stessa distinzione, può fare astrazione da sè, come semplicemente pensante, e pensare semplicemente il pensato, astrarlo dal pensante, considerarlo per sè stesso, senz'altro, senza il pensante, senza l'atto del pensare, cioè come semplice oggetto, come semplice essere: ed ecco il pensabile. — Pensando così solo l'essere, e non l'atto del pensare, cioè solo l'essere nel pensare o del pensare, io, come pensiero, ma solo come pensiero, sono questo stesso essere, niente altro; sono quel pensare, in cui tace, non ci è ancora, la distinzione di pensare ed essere; sono, direbbe il Gioberti, il pensare come semplice intuito, come semplice apprensione dell'oggetto, come non pensare; e perciò, in verità, come semplice oggetto (ideale).

L'essere è, dunque, il puro pensabile. Ma non è tutto il puro pensabile. Tutto il puro pensabile, il sistema de' puri concetti, non è di certo opposto ad altro, nè è mediante altro; ma è solo mediante sè stesso. Ma, appunto perciò, esso è distinto in sè stesso; appunto perchè è tutto sè stesso, esso presuppone sè stesso come questa e quella certa determinazione di sè stesso. D'altra parte, questa stessa distinzione nel pensabile, e quindi tutto il pensabile, non è possibile senza l'atto del pensare, perchè solo quest'atto è tale distinzione. Adunque, tutto il pensabile — come quello che è in sè assolutamente mediato, e perciò distinto solo per l'atto del pensare — non è il Primo: non è l'essere.

L'essere è il pensabile, solo come primo pensabile. E val quanto dire: non è l'essere opposto al pensare (nella coscienza volgare); non l'essere naturale opposto all'essere pensante; non un essere pensante opposto a un essere pensante; non pensabile opposto a pensabile, intelligibile a intelligibile (una determinazione del pensare a un'altra determinazione del pensare); ma è il pensabile indeterminato, indistinto, non opposto a niente: non distinto in sè, nè opposto ad altro; senza relazione nè verso sè, nè verso altro che sia o si possa pensare prima di esso: l'assolutamente irrelativo. — Tale è l'essere, il puro, semplice essere.

L'essere è il primo certo, la prima categoria: il primo intelligibile; giacchè, pensando, io posso fare astrazione da tutto, fuorchè dall'essere, e se non penso l'essere, non penso niente; non penso. Senonchè (essendo ogni intelligibile, per la sua stessa essenza, bilaterale, giacchè intelligibilità è razionalità o relazione; o, come dice Gioberti, guardando ogni intelligibile innanzi e indietro nel processo

del pensiero) l'essere è il minimo intelligibile, appunto perchè ha un lato solo; guarda solo innanzi, e, come semplicissimo, non è che questo stesso lato. Il che vuol dire che l'essere, come semplice essere, preso per sè, senza niente che sia prima nè ancora dopo di esso nel pensare, cioè come semplicemente irrelativo, non è punto intelligibile. La sua intelligibilità è la sua relazione (contatto) col pensare: il non esser semplice essere senza il pensare, ma l'essere in quanto pensato (l'essere logico).

Tale idealità insieme e non idealità dell'essere è il contradirsi dell'essere. Questa contradizione è la prima scintilla della dialettica.

§ 2.

Il non essere.

Quella distinzione, in cui solo è possibile l'essere, è lo stesso pensare: l'atto del pensare. In quanto tale distinzione, io, come semplice pensare, posso fare astrazione da me appunto come pensare, come atto del pensare, e fissare il pensato semplicemente. Il pensato, così, è l'essere. Fissando l'essere, io non mi distinguo come pensiero dall'essere; io mi estinguo nell'essere: sono l'essere.

Questo estinguersi del pensare nell'essere è il contradirsi dell'essere. L'essere si contradice, perchè questo estinguersi del pensare nell'essere — e solo così è possibile l'essere — è un non estinguersi; è distinguersi. Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare, cioè fissare l'essere, è pensare; è astrazione, e perciò pensare. L'essere è l'astratto, solo l'astratto, l'assoluto astratto. Per avere l'astratto, solo l'astratto, io fo astrazione dall'astrazione, cioè sono astrazione, assoluta astrazione. Così l'essere,

l'essere logico, nega sè stesso. Prima io era l'essere (l'astratto); ora io sono il non essere (l'astrazione): sono l'essere che è il non essere.

Il non essere non è l'annullamento dell'essere, ma più che il semplice essere.

§ 3.

Il divenire.

L'essere si contradice, perchè, in quanto essere, si mostra non essere (in quanto astratto si mostra astrazione; in quanto essere si mostra pensare); in quanto è l'essere che è il non essere.

Non sono due esseri: l'essere che è l'essere, e l'essere che è il non essere; ma è l'essere che è il non essere; è non essere, in quanto è l'essere. — Se fossero due esseri, non ci sarebbe contradizione. La contradizione è, che sono uno essere, lo stesso essere. — Sono Uno; e nondimeno distinti, differenti. Identità e differenza: questa è la contradizione. La contradizione, ripeto, è l'essere che è il non essere. — È una contradizione immanente nell'essere. Se poni qui l'essere, e lì il non essere, non hai la contradizione.

Questa contradizione immanente cioè, l'unità nella differenza di essere e non essere, è ciò che è stato detto la inquietezza dell'essere [1].

Questa inquietezza è lo stesso non essere, in quanto, distinto dall'essere, si considera uno coll'essere; è lo stesso non essere, che, in quanto negazione dialettica dell'essere e non già annulla-

(1) [*Unruhe*: cfr. Hegel, *Wiss. d. Log.*, ed. 1841, I, 84; *Encykl.*, § 88].

mento, ha inverato l'essere. Inverando l'essere, lo contiene in sè; e si distingue da esso. Come tale unità nella distinzione esso è la verità di sè e dell'essere. Il non essere *ut sic* non è l'inquietezza; l'inquietezza ci è, in quanto io dico: l'essere che è non essere. Dicendo così, io dico: unità e differenza, unità nella differenza. Dico unità, perchè dico l'essere — non un essere, un altro essere — è non essere. Dico differenza, perchè essere e non essere sono differenti.

Quindi dico: l'essere che è non essere, l'essere che non è; non già l'essere che non è affatto, che è assolutamente nulla, ma l'essere che non è solamente, ma è e, in quanto è, non è: l'essere che fluisce. Perciò dico divenire.

Essere e non essere, in quanto inverati nel divenire, non sono più quel che erano prima di essere inverati: ma sono ciascuno quella stessa unità nella differenza che è il divenire, e in quanto tale unità sono davvero, cioè attualmente, distinti. In quanto veramente uno e distinti, si dicono appunto inverati; cioè momenti del divenire.

L'essere come momento è l'essere che diviene: il cominciare, il nascere (il distinguersi); il non essere come momento è il non essere che diviene: il cessare, il perire (l'estinguersi).

Così il divenire stesso è il cominciare che cessa, e il cessare che comincia; il nascere che perisce, e il perire che nasce (il distinguersi che si estingue, e l'estinguersi che si distingue). Eterno perire, eterno nascere.

1. La proposizione di Hegel l'essere è il nulla, fu intesa così: l'esserci e il non esserci, l'esistere e il non esistere un ente (l'anima, il mondo e le cose del mondo, Dio medesimo) è lo stesso. E si conchiuse: il primo passo

di questa logica è una contradizione, anzi la stessa contradizione; è scetticismo, nullismo, ateismo.

La risposta data da Hegel stesso fu assai semplice. Altro è l'essere semplicemente; altro è l'esserci, l'esistere, il sussistere; altro è l'essere, altro è il qualcosa. Di certo il qualcosa, l'esserci, l'esistere non è il nulla; io non posso dire a un tempo: questa cosa ci è e non ci è, esiste e non esiste. Ma l'essere di questa cosa non è l'essere, di cui si parla nella logica, l'essere semplicemente; è, invece, l'essere determinato. Io non posso dire: *A* (l'essere determinato) è *non A*, intendendo per *non A* l'assenza o la privazione assoluta di *A*; *non A* così contradice ad *A*. Ora l'essere semplicemente è l'essere in quanto indeterminato: è l'Indeterminato. Come l'Indeterminato è identico al Nulla.

Questa risposta non valse a persuadere gli avversarii. Si continuò e si continua a dire: la prima proposizione della Logica di Hegel è la negazione della logica, perchè è la negazione del principio stesso di contradizione. — Nello stesso modo si intendeva e quindi si discreditava la identità del pensare e dell'essere; giacchè si diceva: il pensiero di questa cosa non è questa cosa; io che penso questa cosa, non sono questa cosa: e simili argomenti, facili e, se si vuole, veri in sè stessi, ma fuori luogo.

In questa e simili obbiezioni non s'intende il significato e quindi il limite del principio di contradizione. « *A* non è *non A*. Il limite deriva dalla essenza stessa della negazione. Siccome la negazione non è mai il Primo, ma nasce come un secondo dalla individuale determinazione, il principio non esprime altro, che il diritto della determinazione, che afferma sè stessa. Perciò deve precedere una nozione di *A*, la quale consiste il più spesso in una somma di note. Il principio può soltanto difendere questa determinazione già posta; non prescrive niente sul divenire o sulla nascita, ma difende quel che è divenuto e il possesso stabile della conoscenza. Se se ne fa un principio metafisico, manca il fondamento, e mena a contradizioni. Esso è un principio dell'intendimento che fissa le nozioni, e non già della produttiva intuizione; dell'immo-

bile riposo, non dell'inquieto movimento. Erra chi, come gli Eleati, si sforza di negare il movimento, affermando che contradica a questo principio; giacchè, essendo il movimento il Primo, manca ancora quella determinata nozione *A*, quella determinazione, senza di cui non ci è negazione, e senza di cui, per conseguenza, il principio di contradizione non ha veruna base. Il movimento è movimento, e non riposo, dice il principio; ma non dice di più. Se il movimento ci possa essere o no, esso non può dirlo; perchè non ha valore che dove già ci è una nozione determinata. Che il determinato sia la base del principio, si vede già dal modo come Aristotele lo espone (*Met.*, IV, 3). Le contradizioni, esagerate da alcuni » (dagli Herbartiani) « sino all'impossibile, nella cosa una con più note, nel divenire, nell'Io » (soggetto — oggetto), « dipendono massimamente da ciò, che si sconoscono questi limiti, i quali risultano necessariamente dalla origine del principio stesso » (Trendelenburg, *Ricerche logiche*[1], I, 95-6). — Si sa oramai, che il principio di contradizione non solo non è un principio metafisico, ma nè anche il principio della logica aristotelica (Trendelenburg, op. cit., e *Elementa log. arist.*; Prantl, *Stor. d. Log.*, vol. I, sez. IV).

Adunque, dove manca ancora la determinazione, l'individuo, il qualcosa, una cosa o una nozione determinata, il principio di contradizione non si può applicare. Il Primo, l'Originario, è sopra il principio di contradizione. Ora l'essere semplicemente è appunto l'Originario, il Primo, l'Indeterminato secondo Hegel. Dunque, il principio di contradizione non si può qui applicare. Quando io dico: l'essere è il non essere, nel senso di Hegel, il non essere non è qui il contraddittorio dell'essere. L'essere non ha contraddittorio; giacchè se il non essere s'intende come assoluta privazione dell'essere, si annulla l'oggetto (ideale) del pensare, e quindi il pensare. Hegel, dicendo: « l'essere è il nulla », non vuol dir altro che questo: l'essere è l'Indeterminato; tale è anche il nulla (l'Indeterminato è il nulla); dunque l'essere è identico al nulla. — Dov'è qui la contradizione? In verità, ciò non dice altro che: l'Indeterminato è l'Indeterminato.

2. Ma se essere e nulla sono identici in tal modo, e perciò soltanto identici, come è possibile il Divenire? Senza differenza non si dà divenire; e qui la differenza manca. O se ci è, è intrusa; non appartiene al puro pensiero, ma all'intuizione. Tale è l'obbiezione del Trendelenburg. « Essere è quiete; Nulla è parimente quiete. La loro unità non può esser dunque il divenire ».

Espressa in tali termini la difficoltà, il Trendelenburg ha ragione. Ma altro è dire, che senza la differenza non ci è il divenire; altro è dire, che la differenza manchi nella vara posizione hegeliana. La seconda quistione è di fatto, e si tratta di vedere, se realmente questa posizione escluda la differenza. La prima quistione — la esigenza della differenza — è fatta da Hegel medesimo. « Il divenire ci è », dice Hegel espressamente, « solo in quanto essere e nulla sono distinti »[1]. La necessità della differenza non è, dunque, una scoperta del Trendelenburg; nè il Trendelenburg ha questa pretesa.

Hegel dice: « la differenza di essere e nulla è assolutamente vuota, ineffabile: è semplice opinione (*Meinung*); e nondimeno è assoluta »[2]. Vuota e nondimeno assoluta differenza: questa è la vera difficoltà della posizione. Infatti, vuota differenza vuol dire una differenza, che non è differenza; giacchè la differenza suppone una determinazione in quelle cose che si dicono differenti: le quali se sono vuote assolutamente — cioè, se sono l'Indeterminato — non hanno in che differire. La differenza, dunque, non solo non può essere assoluta, ma nemmeno semplice, immediata differenza.

Hegel dice: « Il divenire è il primo pensiero concreto, e quindi il primo concetto. Il concetto dell'essere è solo il divenire, non può essere che il divenire: essere e nulla, invece, sono due astrazioni »[3] (Astratti; e in verità, essere = astratto, nulla = astratto che è astrazione).

---

(1) [*Wiss. d. Log.*, I, 86; cfr. *Encykl.*, § 88]
(2) [*Encykl.*, § 88 e *Wiss. d. Log.*, I, 85-6]
(3) [*Encykl.*, § 88 *Zus.*]

In questo luogo di Hegel è, se ben si considera, la soluzione della difficoltà. E invero, cosa vuol dire: il *primo pensiero concreto*, il *concetto dell'essere* è il divenire? l'essere e il nulla sono due astratti? « L'essere, dice Hegel, è *pura, vuota intuizione*; e tale è anche il nulla *come* (semplicemente) *identico all'essere* » (1). Qui l'intuizione, la pura intuizione è il pensare che si *estingue* nel suo oggetto ideale, nell'essere: l'astratto come semplice astratto. Il pensare, fissando l'essere, fa astrazione dal pensare, e così è astrazione, cioè pensare. In quanto l'astrazione — cioè l'astratto che è l'astrazione — esso è il *concetto dell'essere*, il *non essere*, il *divenire*. La differenza, dunque, o meglio, l'*unità* NELLA *differenza*, e non già la *contradizione*, è il pensare stesso. Questo è il *non essere*, il *divenire*.

Hegel dice: *vuota differenza*. E ha ragione. La differenza è vuota, perchè così l'astratto come l'astrazione, cioè così l'essere come il non essere, sono qui l'*Indeterminato*: quello che non ha altra determinazione come Astratto e come Astrazione, che di non averne alcuna. E ha anche ragione, dicendo: *assoluta differenza*; giacchè tale appunto è la differenza tra l'astratto e l'astrazione, tra l'essere e il pensare, tra il pensabile e il pensare, tra l'essere e il concetto dell'essere.

La critica fatta dal Trendelenburg si fonda nella esigenza della *differenza* per la possibilità del divenire. Intanto il pensiero volgare ammette immediatamente questa differenza, e ciò che esso esige per la possibilità del divenire è al contrario la *identità* di essere e nulla. Il Trendelenburg dice: il divenire è impossibile, perchè manca la differenza; il pensiero volgare dice: il divenire è impossibile, perchè non solo manca, ma è impossibile la identità. Considerando meglio la cosa, si vede: 1° che vi ha un vizio nella posizione hegeliana, e questo è il concetto dell'indeterminato come *equivalente* comune di essere e nulla. Si è detto: « l'essere è l'indeterminato; l'indeterminato è il nulla; dunque l'essere e il nulla sono lo stesso ». Ma sono lo stesso Indeterminato? Questa è la quistione. Se sì, manca la differenza; la differenza non nascerà dalla identità, anzi è contradetta immediatamente da questa. Se no, — e in verità l'indeterminatezza dell'essere non è la *stessa*, anzi è *assolutamente differente* da quella del nulla —, manca la identità; la identità non nascerà dalla differenza. E pure di questo si tratta, cioè che essere e nulla siano lo stesso, non come l'Indeterminato — lo stesso Indeterminato —, ma in quanto *differenti*: in quanto *essere e nulla*. Ora nella posizione hegeliana ci è appunto questo difetto: l'essere è quiete, e il nulla la stessa quiete che è l'essere; sono dunque lo stesso in quanto la *stessa* quiete, e non già in quanto essere e nulla (in quanto differenti). Il che, al far de' conti, vuol dire: non esser nè anche vero che la loro identità consiste nella indeterminatezza; perchè si può domandare: identità di che? Di $A = A$, Indeterminato = Indeterminato, sì; ma di essere e nulla, no; giacchè questi ci sono, solo in quanto sono differenti; e qui non ci sono, appunto perchè non sono differenti. — Il Trendelenburg dice: essere e nulla non sono differenti, perchè sono tutti e due *quiete* (l'Indeterminato). Avrebbe dovuto dire: perchè sono la *stessa* quiete (lo *stesso* Indeterminato). L'indeterminatezza, in un senso generale, si può dire il carattere comune di tutte le determinazioni logiche. *Puro essere, puro non essere, puro divenire*, ecc. ecc. sono lo stesso che *essere indeterminato, non essere indeterminato, divenire indeterminato*, ecc. L'indeterminatezza, la indifferenza, è la essenza del pensiero logico. Ma ciò non vuol dire, che queste determinazioni non si *distinguano* l'una dall'altra; lo stesso *puro essere* — il così detto Indeterminato κατ' ἐξοχήν — si distingue dal non essere, dal divenire ecc., e perciò non è l'assolutamente indeterminato; se non avesse nessuna determinazione, non si distinguerebbe da nulla: se non altro, ha questa determinazione, di essere indeterminato o l'Indeterminato, e perciò non è l'Indeterminato. L'Indeterminato, l'Indistinto assolutamente è l'*impensabile*; perchè *pensare è distinguere*. L'*essere* stesso — questo

(1) [Cfr. *Wiss. d. Log.*, I, 73]

primo pensabile e presupposto assoluto d'ogni pensabile — io non lo penso, se non in quanto lo distinguo (lo astraggo) da tutto quel che non è lui semplicemente; se non in quanto annullo in lui ogni determinazione e distinzione; e tuttavia, anzi appunto perciò, se non annullo in lui ogni pensiero e quindi quella stessa distinzione, quella stessa attività, mediante la quale io arrivo o mi profondo sino a lui. Questa contradizione — l'impensabile in quanto pensato e perciò pensabile, l'Indeterminato e Indistinto in quanto determinato e distinto e perciò determinabile e distinguibile — questa è la contradizione dell'essere: è il non essere. Il non essere non è dunque il nulla, lo zero, l'Indeterminato, l'impensabile, l'assoluta quiete, ma è più che ciò: è, come si è visto sopra, l'Impensabile e Indistinguibile come Pensato e Distinto, l'assoluta quiete come assoluto movimento, l'assoluta estinzione come assoluta distinzione: l'essere — questo oggetto (*objectum, oppositum*) assoluto del pensare — come pensare: il concetto, come dice Hegel, dell'essere. Solo a questo modo si può togliere il vizio della posizione hegeliana, cioè dell'indeterminatezza come identità dell'essere e del nulla. — 2° D'altra parte il vizio della posizione del pensiero comune è la immediata differenza di essere e nulla: Sì è Sì, e non è No; No è No, e non è Sì. Il pensiero comune non si avvede che esso stesso, in quanto pensiero, è appunto quello che dice Sì e No; e in brevi parole che Sì e No, essere e non essere, sebbene differenti, opposti, contradittorii, hanno uno essere e una radice (direbbe Bruno), e questo è il pensiero, lo stesso pensiero; non si avvede, che la differenza ha come base la identità; e che tolta questa, quella non è più possibile. — Il pensiero comune dice: essere, non essere; è, non è. Cos'è l'*è?* Cos'è il non è? Non si può dire, se non dicendo: *è*, non è; *idem per idem*. Pure se non si può dire cos'è l'*è*, nè la ragione dell'*è* (giacchè non si può dir altro che questo: è, perchè è), si può dire la ragione o il perchè del non è, del non essere, della pura e assoluta negazione. Il non essere, il No, è dopo l'essere, e solo dopo l'essere, il sì, e non ostante l'essere, il sì, l'affermazione. Perchè tutto

non è essere? essere semplicemente? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enimma della vita, nella sua massima semplicità logica. Il No, il non essere, non sarebbe, se non fosse il pensare. Chi nega (quegli che vince l'invincibile e divide l'indivisibile, e distingue e contrappone nell'essere medesimo, in quanto medesimo, ciò che è e ciò che non è: la generazione o geminazione dell'essere), questa infinita potenza, questo gran prevaricatore è il pensare. Se non fosse altro che l'essere, non sarebbe il No. Anzi, l'essere stesso, solo l'essere, non dice: essere, non dice: *è*, non dice punto. L'*è* — la stessa affermazione — è pensare, distinguere; è concentrar l'essere; semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo. E il pensare fa ciò — distingue, divide, nega — non perchè lo trovi così bell'e fatto senza l'opera sua, e lo copii soltanto e lo veda e contempli nell'essere; ma lo fa egli primo; questo fatto è il fatto suo, e solo suo; la negazione è la sua originalità stessa: scintilla che scoppia da sè stessa. Perchè, dunque, la negazione? Perchè l'essere sia l'essere, veramente e assolutamente l'essere; sia in tutto e totalmente; sia assolutamente quello che è; sia assolutamente sè stesso, medesimo a sè medesimo; nel suo essere compenetri assolutamente sè, il suo stesso essere. Questo compenetrarsi — l'essere che si compenetra, l'essere come trasparenza dell'essere — è lo stesso pensare (pensare e volere). La ragione della negazione è l'essere che è il pensare. — In altri termini: la negazione — la differenza — è, perchè sia la vera identità o medesimezza dell'essere. Il pensiero comune non vede, che la identità è la ragione della differenza.

Il Trendelenburg dice: Hegel prende da fuori l'intuizione (distinzione, differenza, negazione) e l'intrude nel pensiero puro; e così ha il divenire. Il pensiero puro non è dialettico. — E pure il pensare non è altro che questo eterno distinguere e unire, che è la vita intima dell'intuizione. Il Trendelenburg, per aver ragione contro Hegel, avrebbe dovuto provare che per Hegel pensiero puro significhi un pensiero che non distingua e unisca, cioè non pensi; un pensiero, che non consista esso stesso in questo

duplice ritmo; che non sia esso stesso forma e materia della distinzione e unione. Il pensare non solo distingue e unisce, ma si distingue e si unisce. E però, se intuizione vuol dire distinzione, differenza, e simili, il pensare — lo stesso puro pensare — è in sè intuizione: non sarà intuizione empirica, spaziale e temporale, ma sarà quel che è in sè l'essenza dell'intuizione, il molto o la differenza nell'Uno o nella identità. — Al Trendelenburg, il quale esige (come Hegel stesso) la differenza per l'atto del divenire, e dice di non trovarla nella logica del puro pensiero, si potrebbe domandare: se l'unità non è una esigenza meno legittima per l'atto stesso del divenire, da chi ci viene essa mai? Chi la pone nel molto o nella differenza, in cui consiste la vita dell'intuizione? Quale è la radice unica (e unica deve essere) della differenza e della unità? L'atto del pensare: ciò che il Trendelenburg non vuole che si dica pensare, ma movimento (il puro movimento). — Al Trendelenburg, che parla d'intrusione della intuizione nel pensiero puro, si potrebbe anche dire: se l'essere non è un essere, ma l'essere semplicemente, e perciò essenzialmente pensato, e quindi non essere (e divenire), quegli intrude nel pensiero puro qualcosa d'estraneo — p. e. l'intuizione come si chiama comunemente in opposizione al pensiero o concetto (Kant) — il quale fa dell'essere semplicemente, dell'essere logico, un essere, dichiarandolo assolutamente immobile, cioè assoluta quiete. La pretesa è un po' strana; si vorrebbe che l'essere si movesse così da sè, fuori del pensare e senza il pensare. Ora l'essere senza il pensare non è l'essere. In verità parecchi hegeliani, se non la maggior parte, se lo rappresentano così [1].

---

(1) [Cfr. la memoria dell'A. sulle *Prime categorie della Logica di Hegel* (1864) (rist. in *Scritti filosofici*, pp. 185 ss.), di cui questa nota è un sunto. Egli tornò poi sul problema fondamentale della dialettica hegeliana nell'*Esame di un'obiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel* (1882): in *Scritti filos.*, pp. 253 ss.]

§ 4.

L'ESSERCI.

Io ho detto: l'essere, e l'essere si è contradetto; e quindi ho detto: non essere. Il non essere, in quanto uno e distinto dall'essere, è la eterna contradizione, aperta, evidente, immanente dell'essere. Perchè si è contradetto l'essere? Perchè il pensare contradice a sè stesso, dicendo: l'essere? Perchè, mentre dice di estinguersi nell'essere, pensa, e perciò è non essere (si distingue dall'essere); mentre dice di estinguersi come astrazione nell'astratto, è l'astrazione, il pensare, e perciò non il semplice astratto. Quindi è essere e pensare, astratto e astrazione, unità e differenza: unità che si estingue perpetuamente come unità. Quindi ho detto: divenire.

Ora il divenire, questa immanente contradizione dell'essere, si contradice; e, in quanto si contradice, è la soluzione di quella contradizione che esso è. L'essere si contradice, perchè è l'astrazione dall'astrazione, cioè astrazione, pensare. E il divenire si contradice, perchè, in quanto estinzione che è distinzione, è la estinzione stessa della estinzione, in cui esso consiste; cioè il divenire che si estingue eternamente come divenire; il divenire che non diviene, il passare che non passa, ma è eternamente passato, eternamente divenuto. In altri termini, io penso l'essere, e in quanto penso l'essere, sono il pensare, il non essere. Ma il pensare così, come essere che è non essere, io non lo penso; non lo penso come pensare, lo penso solo come pensato: io non posso afferrare me stesso come non essere; mi afferro soltanto come essere (il nuovo essere: il pensato, e non il semplice pensabile). Questo dire:

io sono il pensare, e non potermi afferrare come pensare — questa inquietezza, questo essere che è la stessa inquietezza — questo è il divenire. Io non posso afferrar l'atto — il divenire, il pensare — come atto, energia, direi quasi, *agens:* l'atto afferrato non è più atto: è *actum*. Quest'*actum* — il divenuto — è il nuovo essere.

Il nuovo essere non è l'essere semplicemente, nè il non essere (l'essere che è non essere: che diviene), ma è l'essere, che si è posto; che è là; che ci è: l'essere determinato. Io dico: l'esserci.

L'esserci è la prima riflessione o ripiegamento dell'essere in sè stesso.

Il Trendelenburg dice: senza negazione non ha luogo il principio di contradizione, e senza un determinato non è possibile la negazione; la negazione è dopo, l'affermazione è prima. Quindi la seguente difficoltà: se io ho l'indeterminato (l'essere), e non già il determinato, non posso negare, cioè non posso procedere. Se nego, ho fatto dell'essere un determinato; ci ho intruso l'intuizione. Dunque, non posso cominciare dall'essere.

Ho già osservato, che dire non essere non è annullar l'essere. Ora quella negazione che suppone il determinato è secondaria, limitata, non originaria. E perciò si sbaglia, quando si crede che il determinato è determinato senza la negazione. La negazione, necessaria perchè si abbia il determinato, non è posteriore ed estrinseca al determinato; ma è intima all'atto del determinarsi; è questo medesimo atto (*determinatio negatio*). Eppure essa non è prima assolutamente, ma dopo; il primo è l'indeterminato. Analizzando l'atto del determinarsi (ciò che determina sè), preso nella sua integrità, io ho 1° quel che non ancora determina sè (l'indeterminato, l'essere); 2° la determinazione (la negazione originaria, il non essere); 3° il determinato (per sè). — In fondo in fondo questa stessa è la dottrina del Trendelenburg, il quale dice: « La negazione è attiva come elemento della cosa. Colla individualità germoglia l'attività, per cui essa rimuove altro da sè e si chiude e finisce in sè. Così si conferma il detto di Spinoza, tanto nell'atto della determinazione, quanto nel prodotto. Il significato oggettivo della negazione sta nella determinazione » [1].

§ 5.

IL QUALCOSA.

L'esserci: questo è il punto da cui dobbiamo ora procedere.

Dicendo: l'esserci, io dico di nuovo essere; ma non più semplicemente l'essere, nè l'essere che è non essere, l'essere che diviene, ma il divenuto.

L'essere, che è divenuto, è la nuova unità di essere e non essere: cioè, non più l'unità senza la differenza (l'essere semplicemente identico al non essere); non più la unità soltanto nella differenza (il divenire); ma l'unità che ha in sè risoluta la differenza. L'unità senza la differenza è l'essere indeterminato. L'unità soltanto nella differenza è l'essere che passa nel non essere, e il non essere che passa nell'essere. (Estinguersi e distinguersi). L'unità, che ha in sè risoluta la differenza, è quella che, come essere, è direttamente non essere, e, come non essere, è direttamente essere; di maniera che in essa il non essere arriva fin dove arriva l'essere, e l'essere fin dove arriva il non essere.

Come tale unità, l'esserci — l'essere che è divenuto — è l'essere determinato; cioè l'essere, che è un che (un *quid*: quindi la qualità. V. appresso).

(1) Cfr. per maggiori chiarimenti su questi primi paragrafi la mia memoria: *Le prime categorie della Logica di Hegel.*

Nel dire esserci, intendo la determinazione ancora indeterminata, la prima determinazione e il primo determinato, la radice d'ogni determinazione e d'ogni determinato. La determinazione è espressa soltanto dal ci.

Il detto: determinazione è negazione, deve essere inteso bene qui, per non cadere in errore e introdurre nel processo, da cui è risultato l'essere determinato, un elemento che non ci è ancora. Di certo qui ci ha dovuto essere la negazione; ma non ancora la negazione di un altro essere (determinato). Qui la negazione è la pura negazione, la negazione *ut sic*, cioè dell'assolutamente indeterminato: il puro non essere. Per distinguere la semplice negazione, il non essere, da quella che è negazione di un essere determinato, chiamo negazione solo la seconda.

Ora, appunto perchè la negazione qui è semplicemente il non essere, e non davvero la negazione, l'essere determinato non è davvero determinato; è determinato, dirò così, indeterminatamente. Ho detto: l'esserci è l'essere che si è posto, che è là, che ci è. Ora qui, immediatamente, il là, il ci è ogni là, ogni ci; è un là, e un ci indeterminato. L'esserci è davvero l'essere determinato, solo in quanto esclude da sè ogni altro essere che non è lui.

Solo così l'essere determinato è quel che deve essere, cioè, come ho detto, la unità davvero di essere e non essere: cioè questo immediatamente, in quanto quello, e viceversa. Infatti, l'essere, in quanto esclude un altro, è il non essere di quest'altro; se non fosse tale, non lo escluderebbe: non è il semplice non essere, ma, come il non essere di un altro, è il non essere stesso in quanto attivo. È attivo in quanto esclude.

Quando si dice unità di essere e non essere, non si dice chiaro se s'intende l'unità assolutamente in-

differente, o l'unità nella differenza, o quella unità che è l'esserci. In quest'ultima il non essere non è il puro non essere, ma il non essere di un altro; e perciò l'essere non è il puro essere, ma l'essere determinato. Qui non essere e determinazione sono lo stesso. Invece, dunque, di dire: unità di essere e non essere, si può dire unità di essere e determinazione. Questa unità è immediata: non immediata, in quanto è l'essere determinato, giacchè l'essere determinato è il risultato di quel puro movimento (mediazione) che è il divenire, e il non essere, come non essere di un altro, presuppone il puro non essere; ma è immediata, in quanto unità dell'essere e della determinazione; cioè, l'essere è qui immediatamente uno colla sua determinazione. Questa immediatezza è la qualità, e l'essere determinato — l'essere immediatamente uno colla sua determinazione — è l'essere qualitativo (il quale, *quid*, τί; il cos'è, la quiddità).

L'essere determinato qui non è questo o quello: questa o quella specie, questo o quel genere, questa o quella qualità, questo o quel quale; ma è puro essere determinato, la pura qualità, il puro quale: il concetto dell'essere determinato, della qualità, del quale: ciò che fa qualità la qualità, quale il quale, determinato l'essere determinato. E perciò il processo da cui è risultato, l'essere determinato, il quale, non è la genesi di questo o quell'essere determinato, il diventare di questa o quella cosa, p. e. albero, casa, ecc., ma solo la genesi del concetto dell'essere determinato.

Ho detto quale, o essere qualitativo, l'essere determinato, cioè immediatamente uno con la sua determinazione; ho detto qualità appunto questa unità immediata. E così è. Questa immediatezza, infatti, vuol dire, che l'essere coincide talmente e così assolutamente colla sua determinazione, che, se togli o muti la determinazione, l'es-

sere non è più quello, è tolto e mutato anch'esso; e così e nella medesima misura che è mutata la sua determinazione. E tale è appunto la qualità. La qualità fa l'essere quello che esso è; se muta la qualità, muta l'essere, e non è più quello. Ciò che fa casa la casa è l'esser casa, la sua qualità; se muta la sua qualità, non si ha più la casa. — Questa unità immediata dell'essere colla sua determinazione — in cui consiste la qualità — s'intende meglio, se si paragona ad un'altra unità dell'essere con la sua determinazione, a quella unità che è la quantità, come si vedrà più innanzi. Tale unità è una relazione d'indifferenza, giacchè la determinazione può mutare senza che muti per questo la qualità (l'essere qualitativo). La casa può essere più o meno grande, larga, alta; ma con tutte queste mutazioni rimane sempre casa.

Dal detto fin qui si vede quale deve essere lo sviluppo dell'esserci. I suoi momenti sono di nuovo l'essere e il non essere, come nel divenire; ma qui non hanno lo stesso valore. Nel divenire l'essere, cioè il divenire come essere, è l'essere che diviene (nascere, distinguersi, cominciare); il non essere, cioè il divenire come non essere, è il non essere che diviene (perire, estinguersi, cessare). Qui, invece, l'essere, cioè l'esserci come essere, è la realtà; il non essere, cioè l'esserci come non essere, è la negazione. Dico realtà, perchè tale è l'essere determinato (il quale); dico negazione, perchè tale è l'esserci, in quanto esclude un altro, un altro essere determinato, un'altra realtà.

Che la realtà sia esserci, in quanto essere determinato, è chiaro; che la negazione sia anche esserci, non è chiaro egualmente. E pure è così; giacchè essa è negazione, in quanto esclude la realtà, un'altra realtà. Ora, in quanto esclude, è necessariamente un essere determinato; non è il semplice non essere, perchè il semplice non essere non esclude niente di determinato, ma è la pura negazione del puro essere.

Questi due momenti — realtà e negazione — si risolvono l'uno nell'altro. La realtà, infatti, è essa stessa negazione, perchè esclude, cioè nega tutto quel che essa non è; nega quello che è la sua negazione; la negazione opposta ad essa. E la negazione è realtà, perchè solo la realtà può escludere e negare la realtà; il puro non essere non ha questa potenza. Così la negazione non è davvero altro, che la realtà nella forma del non essere (la negazione del finito non è l'astratto non essere, ma la realtà dell'infinito).

Ora, se la realtà è in sè anche negazione, e la negazione realtà, segue che la realtà è la unità di sè e della negazione, e la negazione la unità di sè e della realtà. Tutte e due sono dunque, ciascuna in sè, quella totalità che è l'esserci.

Così non abbiamo più l'esserci semplicemente, ma l'esserci e l'esserci: cioè non uno, ma due. — Tale è lo sviluppo, la dialettica, del concetto dell'esserci.

In questo sviluppo l'esserci ha mostrato quel che davvero è. L'esserci, infatti, è davvero tale, solo in quanto è l'essere determinato; ed è l'essere determinato, solo in quanto esclude un altro da sè; in quanto è la negazione (il non essere attivo) di un altro. Ora tutto ciò non si vedeva a principio, quando ho detto semplicemente: esserci, come risultato della dialettica dell'essere; si vede solo ora. E non già che prima l'esserci non fosse l'essere determinato in nessun modo; cioè fosse semplicemente l'essere. Era l'essere determinato, ma solo in sè, potenzialmente; e ora solo ha mostrato, cioè spiegato, quel che era in sè. Tale, cioè quella tra potenza ed atto, è appunto la differenza tra l'esserci quale era prima e quale è ora. Io ho detto prima: l'esserci è

l'essere che si è posto, che è là, che ci è; questo semplice là, ci (che non si deve intendere come un punto nello spazio) era la sua determinazione; e perciò era l'essere determinato. Ora dico di più, cioè non solo quello che esso è, ma anche quel che esso non è; non solo il suo essere, ma il suo non essere (non solo là, ma non là, non un altro là); e perciò dico non solo l'esserci, ma un determinato esserci; non più l'essere determinato, ma l'ente determinato (essere ed ente sono qui come potenza e atto); non più ogni qualità, ma una qualità, un quale; non più cosa, ogni cosa, ma qualcosa.

L'ente determinato, il qualcosa, è il vero essere determinato; il vero esserci. Il qualcosa è la unità reale, concreta dell'essere e del non essere, in questo senso, che nel qualcosa l'esserci — quello che a principio era semplice esserci — dichiara ora non solo che cosa esso è (momento dell'essere), ma insieme che è solo questo che; dichiara ciò che non è (momento del non essere).

§ 6.

Il qualcosa e altro — Momenti del qualcosa: l'essere a sè, l'essere ad altro — L'essere in sè.

Il qualcosa, come tale dichiarazione dell'essere, in cui l'attualità della determinazione è la esclusione, dice: Qualcosa ed altro. L'altro è anch'esso ente determinato; ha la sua qualità (è un quale); e perciò è parimente qualcosa, un altro qualcosa. Chiamando il qualcos'altro semplicemente altro, si ha: qualcosa e altro.

Il qualcosa ha dunque una duplice relazione: cioè verso sè e verso altro (interna e esterna). In quanto relazione verso sè, è a sè; in quanto relazione verso

altro, è ad altro (a qualcosa, giacchè altro è qualcosa).

Essere a sè, essere ad altro: tali sono i momenti del qualcosa. Il qualcosa, dunque, in quanto qualcosa, è insieme qualcosa e a qualcosa (essere e non essere).

Dico insieme: e in ciò sta la contradizione del qualcosa. Dichiarare questa contradizione è sviluppare il concetto del qualcosa.

1. Il qualcosa è ad altro, a qualcosa, in quanto esclude altro. Pare, che il qualcosa, appunto perchè esclude altro, e non è se non in quanto esclude altro, non possa essere ad altro; se esclude altro, si dice, non può avere relazione verso altro; cioè non può essere ad altro. Chi dice così, intende per essere ad altro soltanto una relazione positiva verso altro; cioè o l'essere semplicemente in altro, o il coincidere in altro assolutamente. Ora se dico: coincidere assolutamente con altro, dico semplicemente l'altro; cioè non dico più qualcosa e altro; non dico più relazione verso altro, essere ad altro: manca, insomma, quello che è ad altro; cioè appunto l'a qualcosa. Se dico, invece, essere in altro, dico altro in altro, qualcosa in altro; cioè, insomma, qualcosa, sebbene in altro. Dicendo qualcosa, dico essere davvero determinato; dicendo essere determinato, dico essere che esclude l'altro, sebbene sia in altro. Essere determinato e essere che esclude, sono lo stesso. Adunque, il qualcosa è in altro, cioè altro in altro, non solo sebbene l'escluda, ma appunto perchè l'esclude; giacchè, se non l'escludesse, non sarebbe qualcosa: non sarebbe un essere determinato. Ora io dico qui essere ad altro, almeno per ora: solo questa relazione negativa verso altro; e voglio dire: se il qualcosa è tale, in quanto

esclude l'altro, deve avere di necessità una relazione verso l'altro; deve essere ad altro. L'essere in altro presuppone, dunque, l'essere ad altro: intendendo per quest'ultimo una relazione negativa.

Fin qui non apparisce ancora la contradizione. Il qualcosa è a sè e ad altro; è questo, in quanto quello; e viceversa; e ciò necessariamente. Se non fosse ad altro, non sarebbe a sè, e viceversa. Dire, come fa Kant, che il qualcosa (le cose) sia solo a sè (in sè), e non anche ad altro; cioè che l'essere ad altro non sia lo stesso qualcosa, nel qualcosa, e lo stesso essere a sè (in sè) del qualcosa; e, in altri termini, che la dualità di essere a sè (in sè) ed essere ad altro non sia immanente nel qualcosa stesso (nelle cose), ma sia una semplice dualità estrinseca, cioè del qualcosa come è a sè (in sè) e come è ad altro (in altro) (delle cose come sono in sè, e come sono nella semplice conoscenza), e perciò l'essere ad altro del qualcosa non sia punto il qualcosa, il vero qualcosa, ma solo il falso qualcosa (non il numero, ma il fenomeno): dir questo, è negare il qualcosa. Il qualcosa, infatti, è tale, solo in quanto è determinato; è determinato, solo in quanto esclude l'altro; ed esclude l'altro, solo in quanto è ad altro. Togliete nel qualcosa l'essere ad altro, e non avrete più il qualcosa, cioè l'essere determinato, ma l'essere semplicemente, l'essere indeterminato. E davvero la cosa in sè di Kant — opposta assolutamente alla cosa, in quanto è a noi, per noi o meglio (nel senso del kantismo) in noi —, il numeno opposto al fenomeno, non è altro che il semplice essere (indeterminato). Il vero è, che il qualcosa è in sè quello che è ad altro; il numeno è il fenomeno.

Tale è la dichiarazione del detto: il qualcosa è insieme, in quanto qualcosa, qualcosa e a qualcosa. Questa dualità — qualcosa e altro — in cui consiste tutto quello che ci è, non sarebbe possibile, se il qualcosa stesso non fosse in sè questa medesima dualità: cioè qualcosa ed a qualcosa.

2. Qui comincia a mostrarsi la contradizione. Questa dualità, essere a sè ed essere ad altro, immanente (o oggettiva) nel qualcosa, non è una opposizione fissa e assoluta. I due momenti si risolvono l'uno nell'altro. Dite, infatti, solo essere a sè. Dicendo ciò, non dite altro che la negazione dell'essere ad altro. Ma, dicendo questa negazione o esclusione, dite di necessità relazione verso altro, cioè essere ad altro. Dicendo, invece, solo essere ad altro, dite essere a sè; perchè l'essere ad altro, in quanto solo così, è qualcosa per sè, e quindi relazione verso sè.

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che l'esserci è l'unità immediata dell'essere colla sua determinazione. Ora si vede qui che il qualcosa è in sè l'unità dell'essere a sè (momento dell'essere) e dell'essere ad altro (momento del non essere). Tale è il vero essere in sè, il vero qualcosa.

Essere in sè come unità di essere a sè ed essere ad altro, questa è la contradizione.

1. Questa unità è così fatta, che l'essere a sè si traduce, per modo di dire, come per proprio impulso, nell'essere ad altro, e questo è soltanto la manifestazione o apparizione estrinseca di quello. È una relazione tutta dinamica; giacchè l'essere a sè (momento dell'essere) prende appunto in sè dinamicamente, da sè, la determinazione (momento del non essere), e così si attua come essere ad altro. Noi nel comune discorso esprimiamo questa relazione così: qualcosa è destinato a tal cosa, ha

questa tale destinazione. Possiamo dunque dire destinazione questa unità dell'essere a sè e dell'essere ad altro. Così l'occhio è destinato a vedere, perchè ha la sua qualità nella luce; è avido di luce. Noi assegniamo a qualcosa una destinazione estrinsecamente, la quale così apparisce accidentale; lo stesso qualcosa può ricevere diverse destinazioni. Ma è pur sempre la qualità del qualcosa che fa la qualità della destinazione. Il diamante p. e. è destinato ad ornamento; perchè ha la qualità di scintillare alla luce. Si usa anche per tagliare il vetro; perchè è la pietra più dura, ecc. Se non avesse splendore, non potrebbe avere la prima destinazione; nè la seconda, se non fosse dura. Così noi diciamo anche: la ragione è la destinazione dell'uomo. Con ciò vogliamo dire, che la ragione non ha a rimanere la pura essenza (il puro In sè) dell'uomo, ma apparire e spiegarsi ne' suoi discorsi e nelle sue azioni; l'uomo non ha da essere soltanto in sè ragionevole, ma mostrarsi e farsi tale. Noi prendiamo anche come sinonimi destinazione ed essere in sè, e diciamo: il vero in sè dell'uomo è la ragione. Dicendo così, noi intendiamo non il puro essere in sè (l'essere a sè), ma quello che comprende in sè anche l'essere ad altro (1).

2. Dal detto fin qui si vede chiaro il ritmo dello sviluppo, già definito nel § VII della Introduzione. Questo ritmo è 1° unità indifferente; 2° unità nella differenza; 3° unità che ha in sè risoluta la differenza. Ora noi abbiamo percorso finora i seguenti gradi:

Essere, Esserci, Qualcosa.

Nel primo grado la indifferenza è l'essere (identico semplicemente al non essere); la differenza è il divenire; la unità concreta è l'esserci.

Nel secondo grado l'indifferenza è l'esserci; la differenza è la realtà e la negazione; l'unità è il qualcosa.

E nel terzo grado la indifferenza è il qualcosa; la differenza è l'essere a sè e l'essere ad altro; e l'unità è l'essere in sè.

---

(1) Cfr. ROSENKRANZ, *La Scienza della Idea logica*, I, 185.

Si vede anche come lo sviluppo sia insieme analisi e sintesi. Infatti, passando dal primo momento di ogni grado al secondo, io non sintetizzo solamente, ma analizzo anche; il secondo è l'altro sintetico e insieme analitico del primo. Il secondo è l'unità nella differenza; in quanto differenza, è sintetico; in quanto unità, è analitico. Così il divenire è l'essere che è non essere, e perciò analisi e sintesi verso l'essere. E il terzo momento, in quanto unità che ha in sè risoluta la differenza, è analisi e sintesi del secondo; analisi in quanto differenza, sintesi in quanto unità. Infatti, l'esserci (il divenuto) è l'altro analitico e sintetico del divenire. In altri termini, l'analisi stessa del primo momento (p. e. dell'essere) è la sua risoluzione nella differenza o sintesi (l'essere che è non essere); l'analisi del terzo (p. e. del divenire) è la sua risoluzione nel divenuto.

È qui anche il luogo di notare, che bisogna ben distinguere i momenti da' gradi. Ogni grado o giro si sviluppa in momenti; e l'ultimo momento di un grado è il primo del seguente. Diciamo il secondo momento la verità del primo; e così il terzo del secondo. Il divenire è la verità dell'essere; e l'esserci, del divenire. Per la stessa ragione diciamo il grado seguente la verità dell'antecedente; l'esserci, la verità dell'essere; il qualcosa, dell'esserci; ecc. La ragione di dire così è, che il momento e il grado seguente contiene in sè, cioè ha superato e risoluto, il momento e il grado antecedente.

Ciò che è superato (risoluto) così in un altro, si dice filosoficamente momento di quest'altro. Secondo questo linguaggio si può dire egualmente: il primo momento è momento del secondo (l'essere del divenire), e: il primo grado è momento del secondo. Ma ciò non annulla la differenza tra grado e momento.

Pare che il dire: l'esserci, e più il qualcosa, è la verità dell'essere, offenda alcuni, specialmente le orecchie giobertiane e neovichiane. Vico disse, e Gioberti ha ripetuto: Dio *è*, il mondo (il finito) ci è; l'essere è di Dio (del creatore), l'esserci delle creature. — Qui vi ha un equivoco. L'essere, che si dice proprio di Dio, non è il puro essere;

il quale è la prima e più povera categoria. Si confonde la universalità e infinità (indeterminatezza) del puro essere colla universalità e infinità propria di Dio, la quale, come concetto logico, non solo presuppone il qualcosa, ma è la totalità delle determinazioni del pensiero; e perciò è concreta assolutamente.

§ 7.

Il termine — Il cangiamento — Il limite — Il finito.

I momenti del qualcosa sono l'essere a sè, e l'essere ad altro.

Questi momenti si risolvono l'uno nell'altro; e la loro unità è l'essere in sè.

Il qualcosa, in quanto essere in sè, è a sè (verso sè) solo ciò che è ad altro (verso altro).

Il qualcosa, in quanto ad altro, esclude l'altro, e così lo termina: è il termine dell'altro.

È il termine dell'altro, perchè in quanto esclude l'altro, è il punto, dove l'altro finisce (è escluso), e comincia il qualcosa.

1. « Si chiama termine (πέρας), dice Aristotele [1], la parte estrema di ciascuna cosa: quella prima, al di là della quale non ci è nulla e al di dentro della quale ci è tutto ».

Aristotele enumera altri significati del termine; ma il significato proprio, originale, è sempre questo: la parte estrema (τὸ ἔσχατον ἑκάστου); intendendo per parte estrema l'estremo semplicemente (τὸ ἔσχατον), più che la parte: estremo, che sotto un altro aspetto è il primo (οὗ ἔξω μηδὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου). È estremo, infatti, in quanto in esso la cosa finisce; è primo, in quanto in esso la cosa comincia.

---

(1) *Met.*, V, 17.

Intendendo questa definizione aristotelica nel senso della presente deduzione, devo dire: la parte estrema — o quella prima — al di là della quale non ci è nulla (cioè il nulla della cosa, del qualcosa, ossia ci è il non essere del qualcosa, l'altro), e al di dentro della quale ci è tutto; cioè il tutto del qualcosa, il qualcosa stesso.

Ora il termine è l'estremo, ma non soltanto l'estremo o il primo; e in ciò la definizione data da me differisce dall'aristotelica. Infatti, io ho detto: il qualcosa termina — è termine dell'altro, in quanto è l'essere determinato; cioè in quanto esclude, è ad altro. Ora qui determinazione, esclusione, essere ad altro non è una parte del qualcosa, una sua determinazione parziale, ma invece una determinazione, che lo compenetra da ogni lato, cioè totale: una determinazione non solo esterna, ma interna; in altre parole, non è soltanto l'estremo o il primo. E ciò è stato già dimostrato nel paragrafo precedente, il cui risultato fu questo: il qualcosa è a sè solo ciò che è ad altro. Ora, è termine, in quanto è ad altro (in quanto esclude). Dunque, è termine, in quanto è a sè.

Io ho chiamato essere in sè questa unità dell'essere a sè e dell'essere ad altro. Ciò vuol dire, ripeto: il qualcosa termina, non solo in quanto è l'estremo di sè stesso, ma in quanto è in sè, cioè in quanto è insieme a sè e ad altro. Vuol dire: il termine non è solo il lembo (l'essere ad altro) del qualcosa, ma tutto il qualcosa; è il lembo e insieme il grembo o la intimità del qualcosa (l'essere a sè).

Prima ho detto: nel quale la determinazione è una immediatamente coll'essere (la negazione colla realtà); nel qualcosa l'essere ad altro è immediatamente uno coll'essere a sè. Ora, dunque, devo

dire: il termine è uno coll'essere in quanto essere in sè.

Questa unità del termine col qualcosa come essere in sè non è facile a comprendere, perchè si confonde comunemente il termine, di cui parlo qui, il termine qualitativo, col quantitativo. Questo ultimo è indifferente ed estrinseco al qualcosa, alla cosa; quello è intimo, e se cangia, la cosa cangia. (Esempi: la casa, il numero. Il termine qualitativo del numero è l'esser numero, cioè quello per cui si differenzia da ogni altra cosa che non è numero: secondo Platone, dal puro sensibile e dall'idea).

2. Fin qui io ho considerato il termine da un sol lato. Ho detto: il termine è il qualcosa che termina. Ora il qualcosa, in quanto qualcosa, non solo termina (esclude) l'altro, ma è terminato (escluso) dall'altro; giacchè, come si è visto nel paragrafo precedente, il qualcosa dice: qualcosa ed altro (altro, che è esso stesso qualcosa). Così il vero, cioè intero concetto del termine è questo: il termine è quella determinazione, quel punto, in cui il qualcosa esclude (termina) e insieme è escluso.

Il termine è, dunque, come un punto bilaterale, e nondimeno unico punto, che in quanto tale guarda a due, al qualcosa e all'altro. E guarda, non già stando per così dire, fuori dell'uno e dell'altro, ma appunto nell'uno e nell'altro insieme.

Inteso così semplicemente, cioè come un punto che divide e insieme unisce qualcosa ed altro, il termine è come un lembo comune, al di là e al di qua del quale non ci è niente più di comune; al di là ci è l'altro, al di qua il qualcosa. Dicendo lembo comune, dico insieme comune e non comune: unione e differenza. La lingua non esprime esattamente, almeno a prima vista, questo con-

cetto. La lingua dice: qualcosa *e* altro. Qui l'*e* (la congiunzione) esprime da prima solo la copula indifferente, cioè dice: qualcosa è, altro ANCHE è. Ma, giacchè, oltre il qualcosa, non ci è altro che l'altro, solo l'altro, e perciò in quel detto il qualcosa e l'altro si congiungono e disgiungono insieme egualmente e immediatamente, l'E è insieme copulativa e disgiuntiva; cioè, non è soltanto copula indifferente. L'E, in quanto insieme congiuntiva e disgiuntiva, è appunto il termine.

Noi diciamo: pensiero *e* materia; vita *e* morte. In questi detti l'*e* non è semplice copula o congiunzione indifferente. Il loro vero significato è: la materia è il termine del pensiero; la morte, della vita; cioè: dove finisce (non è) il pensiero, comincia la materia; dove finisce la vita, comincia la morte. Qui la materia e la morte sono una determinazione del pensiero e della vita, ma solo una determinazione esterna: sono il loro estremo, il loro termine, il loro lembo. Qui ha il suo luogo la definizione aristotelica; giacchè al di là di questo lembo non ci è niente, ossia ci è il non essere del pensiero e della vita, che non è di certo il nulla assoluto, e al di dentro ci è tutto, cioè appunto il pensiero e la vita.

Ma materia e morte non sono, davvero, niente altro che il termine del pensiero e della vita; cioè una loro determinazione, come ho detto, estrinseca?

3. Considerando prima da un lato solo il concetto del termine, cioè come il qualcosa che termina l'altro, ho provato che così il termine non è una determinazione estrinseca soltanto, ma interna, totale.

Di poi, compiendo il concetto del termine, l'ho considerato come quel punto, nel quale il qualcosa termina l'altro e insieme è terminato dall'altro. Ma poi, contemplando più particolarmente questo

punto, ho quasi fatta astrazione dal qualcosa e altro; cioè ho considerato questo punto quasi come un terzo per sè, come l'*e*, o meglio, non ho posto mente a questo: che il termine ci è, in quanto ci è il qualcosa che termina l'altro, e l'altro che termina il qualcosa. Così il termine è apparso solo come un estremo comune, e niente altro.

E in verità questo s'intende propriamente per termine. Ma appunto in ciò sta la sua contradizione, e quindi il suo sviluppo.

Infatti, ho provato che il termine, considerato dal lato del qualcosa, è determinazione totale; non è il lembo soltanto, ma il grembo stesso: è lo stesso qualcosa. E tale è anche, considerato dal lato dell'altro, perchè l'altro è anche un qualcosa, è il qualcos'altro. Ora il termine è lo stesso; è un punto unico. Dunque, il qualcosa ha in sè l'altro, è l'altro; e così il termine non è più, non apparisce più come quel punto, in cui il qualcosa termina l'altro e l'altro il qualcosa, rimanendo intanto l'uno fuori dell'altro; ma è quel punto, in cui il qualcosa termina, nega, esclude sè stesso.

In altre parole, il qualcosa, come essere in sè e non già solo come essere ad altro, esclude, termina l'altro; l'altro dal lato suo, anche così, cioè come essere in sè, termina il qualcosa. In quanto termina, il qualcosa è a sè e ad altro insieme (è in sè); in quanto è terminato da altro, è in altro (*in alio est:* Spinoza); è in altro davvero, perchè il termine dal lato dell'altro è l'altro come essere in sè. Ma il termine è intimo al qualcosa. Il qualcosa, dunque, è qui insieme in sè e in altro, come prima era insieme a sè e ad altro; è l'uno in quanto l'altro; il suo essere in sè è il suo essere in altro.

Ciò vuol dire: non più semplicemente qualcosa *e* altro, nel senso nè meno di semplice congiunzione e disgiunzione, ma: qualcosa *è* altro. L'*e* diviene *è*: la copula esterna diventa interna, la vera copula. Il qualcosa così si congiunge e disgiunge da sè; consiste propriamente nel disgiungere o escluder sè.

Il qualcosa, in quanto esclude sè stesso, in quanto si mostra come questa stessa esclusione di sè, si contradice. Questa contradizione è la dialettica del qualcosa o del termine; il termine si contradice.

Il termine era prima il punto comune di qualcosa e altro; era solo l'estrémo comune. Ora si è mostrato come l'estremo che è insieme l'intimo. Prima, al di là del termine non ci era nulla, cioè solo l'altro, e al di qua solo il qualcosa. Ora, invece il qualcosa è al di là e al di qua del termine; cioè il qualcosa è sè stesso e l'altro.

Così il termine non è più termine. Tale è la contradizione del termine. Come si risolve questa contradizione?

Il qualcosa che è in sè l'altro, o, in altre parole, il termine che non è più il punto comune come semplice estremo, ma come intimo al qualcosa, tutto ciò vuol dire: il termine non è più un punto fisso, ma mobile, fluente. Se fosse fisso, sarebbe solo l'estremo.

Il termine, in quanto fisso, diceva: qualcosa *e* altro. L'*e* qui era, dirò così, la semplice attiguità del qualcosa ed altro. Il termine, in quanto mobile, dice: qualcosa *è* altro. L'*è* qui è la continuità del qualcosa ed altro. Il qualcosa, in quanto è l'altro, non cessa dove comincia l'altro, ma continua, cioè passa nell'altro.

Il qualcosa, in una parola, si altera. Questo è il concetto del cangiamento (qualitativo) (ἀλλοίωσις). Il qualcosa si altera (cangia), perchè è in sè l'altro,

cioè essenzialmente qualcos'altro; non solo ad altro, nè solo in altro, ma l'altro assolutamente (θάτερον).

La contradizione, dunque, del qualcosa (del termine) si risolve nel cangiamento. Ma il cangiamento è piuttosto la viva espressione della contradizione del qualcosa, che la soluzione di essa. Cangiando, il qualcosa passa il termine, va al di là di esso, diventa l'altro; e nondimeno è sempre qualcosa, qualcos'altro; cioè, ha sempre un termine. Il termine, dunque, qui sparisce e ricomparisce sempre; è e non è termine.

Il termine, così espresso, non è più termine, ma limite.

Termine, cangiamento, limite sono la vera espressione (sviluppo) del qualcosa: il quale così si mostra come il finito. Il finito è quello che ha un termine; che cangia; che ha un limite.

Kuno Fischer, da cui ho tolto i punti principali della dialettica del qualcosa, nella sua *Logica e metafisica* (prima edizione, ampliata, anzi totalmente rifusa, ma non sempre migliorata, almeno a mio giudizio, nella seconda), dice soltanto così:

« Qualcosa termina (esclude) ed è terminato (escluso) da altro. Il termine è questo punto, dove qualcosa cessa, e comincia l'altro; e cessa l'altro e comincia il qualcosa: dove il qualcosa si distingue dall'altro e insieme si riferisce all'altro. In quanto termina, è in sè; in quanto è terminato, è ad altro. Ma è qualcosa, in quanto termina ed è terminato. Dunque, è qualcosa in quanto è insieme in sè e ad altro; in quanto è in sè ciò, e solo ciò, che è ad altro. Dunque, è in sè l'altro di sè. Dunque: alterazione, cangiamento » (1).

(1) [K. FISCHER, *Log. u. Metaph. oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart, 1852, § 33 (riassunto). Della 2.ª edizione, che reca il titolo leggermente diverso di *System der Log. u. Metaph. od. Wissenschaftslehre*, Heidelberg, 1865, è uscita quest'anno (1910) una ristampa, Heidelberg, Winter]

Qui nel Fischer l'essere ad altro è l'essere in altro; e questa è appunto la contradizione del qualcosa, che il suo essere in sè è il suo essere in altro; solo questo (*in alio esse*). È in sè, in quanto termina; è in altro, in quanto è terminato. La contradizione ci è, in quanto il qualcosa ha il suo termine, il suo altro, in sè stesso. Cioè, è l'altro di sè stesso. Ma, perchè ci sia davvero la contradizione, bisogna concepir bene il termine. Se per termine s'intende la parte estrema soltanto, si dirà: « Il qualcosa finisce lì, dove comincia l'altro: al di là non ci è nulla (nulla del qualcosa), al di dentro ci è tutto (tutto il qualcosa). Dov'è qui la contradizione? Il termine è solo la parte estrema; e quindi l'altro è al di là del qualcosa, non è nel qualcosa; il qualcosa è il qualcosa, e non insieme l'altro; e quindi non è l'altro di sè ». Il vero concetto del termine non è questo: la parte estrema soltanto (qualcosa esclude; quindi termina; quindi parte estrema). Se il qualcosa esclude, esclude come tutto il qualcosa; quindi non solo parte estrema. Esclude: quindi essere ad altro (ma non ancora in altro). Già, così, è in sè e ad altro. Ma qui non apparisce ancora la contradizione. La contradizione è questa: termina (è in sè e ad altro insieme), ed è insieme terminato (è in sè e in altro insieme).

La distinzione, che non ho trovata nel Fischer: essere ad altro ed essere in altro, è necessaria per esprimere la intimità (totalità) del termine, cioè che il termine non è solo la parte estrema. Dicendo, infatti, « il qualcosa è in sè in quanto è ad altro (in quanto esclude) », si dice: è termine (termina) totalmente; cioè, non è la parte estrema soltanto. Ma il termine è anche la parte estrema, quella dove comincia l'altro, e in cui l'altro termina il qualcosa. E questo punto è totalmente l'altro, perchè l'altro è anche qualcosa. Dunque, il qualcosa è in sè l'altro di sè. Quindi: termina sè, esclude sè. Quindi: cangiamento, limite, finito, indefinito. Il cangiamento, il limite, l'indefinito sono la espressione del finito. Il finito *ut sic*, non espresso ancora, è il semplice terminato. In quanto il termine è interno, il finito si dichiara alterabile; e, in quanto alterabile, indefinito; il termine diventa mobile; cioè limite.

§ 8.

IL FINITO E L'INFINITO.

Per intendere il finito e la sua relazione verso l'infinito, espongo con maggiore ampiezza il concetto del cangiamento e del limite.

1. Il qualcosa termina (nega) l'altro; è terminato (negato) dall'altro. Solo in quanto terminante e terminato è qualcosa. Termina; dunque, il termine è intimo (essere ad altro = essere a sè). È terminato; dunque, il termine è esterno (il qualcosa è in altro). Ma il termine è uno. Dunque, il termine, in quanto è l'estremo (e il qualcosa è terminato, in quanto il termine è l'estremo), è intimo. Cioè, il termine è negato come l'estremo; il qualcosa passa il termine, nega sè, si fa altro, cangia. Ma l'altro, che esso diventa, è di nuovo qualcosa; ha un termine; quindi l'estremo di nuovo, e di nuovo il passare; ecc.

Il qualcosa, in quanto terminato, ha il suo termine in altro. Così è il finito. Il finito è ciò che ha il suo termine in altro *(quod in alio est)*. Ma il qualcosa non è solo terminato; anzi termina. In quanto termina, ha il suo termine in sè. È lo stesso termine, quello che esso ha in sè e in altro. Questa identità è la contradizione del finito. Questa contradizione è espressa e risoluta nel cangiamento. Il qualcosa, diventando altro, tocca e passa il suo termine (esterno), supera la sua finità, diventa quello che lo termina. Ma cosa diventa? Un qualcosa sempre. Quindi ha sempre dinanzi a sè, fuori di sè, in altro, il suo termine. Superando la sua finità, non fa che mostrarla e confermarla sempre di più.

Pure è da notare qui questa determinazione del finito. Il qualcosa è finito, in quanto è terminato. Ma non è soltanto terminato; termina, e quindi non è soltanto finito. Il finito, dunque, nel senso di soltanto terminato da altro, cioè di puro essere in altro, senza essere in sè, è un'astrazione. In quanto termina, il qualcosa è in sè (a sè e ad altro insieme); è un non so che, non di finito, ma di finiente. E questo non so che consiste nel negare altro, nell'escluderlo; nel dire sè, non altro. E appunto perchè dice sè, nega e oltrepassa il suo termine in altro, cioè la sua finità; si fa altro, cangia.

In questa determinazione si fonda il concetto della monade; Leibniz ed Herbart hanno ragione. Ma errano, quando negano il cangiamento; giacchè Herbart nega che l'essere in sè sia uno con l'essere in altro; e Leibniz presuppone come immediata questa unità.

Il cangiare è, dunque, qualcosa di più che il semplice finito (essere terminato da altro, essere in altro). In quanto il finito è in sè, il cangiare è come lo scintillare ed estinguersi subitaneo della infinità nel finito. Perchè il finito cangia? Perchè si fa altro? Si risponde comunemente: perchè è finito, contingente, cosa da nulla, non essere; solo l'immutabile è davvero. — Ciò è vero e non è vero. Cangiare non vuol dire assoluta imperfezione, come il non cangiare non è sempre perfezione assoluta. Il cieco destino non cangia. Al destino io preferisco la buona e temperante provvidenza, quella di cui il poeta dice:

> la bontà divina ha sì gran braccia
> che prende ciò che si rivolve a lei.

Se il qualcosa non terminasse l'altro, ma fosse solo terminato da altro, sarebbe sempre quello, non cangerebbe; e non sarebbe affatto sè. Falsa immutabilità. Comunemente si valuta il pregio delle cose dalla loro difficoltà a mutare. Secondo questo criterio, il fiore, l'uomo stesso avrebbe meno pregio della pietra. — Cangiare vuol dire forza, potenza

di superare il termine in altro. Niente vi ha che sia solo terminato, e non termini. E perciò ogni cosa cangia. E, in quanto terminata e terminante, ogni cosa non è soltanto finita: è infinità potenziale.

Il termine, in quanto ha da essere, ma non può mai essere superato, è il limite. E qui la definizione aristotelica si può prendere in un altro significato, che, come si vedrà più innanzi, è proprio dell'infinito. « Al di là non ci è niente, al di qua (al di dentro) ci è tutto ». Non ci è niente: quindi il terminato ha il termine in sè stesso; un altro non lo termina; è lui che termina sè. Al di qua ci è tutto: quindi l'infinito. Nel caso nostro, al contrario, al di là ci è l'altro; il qualcosa è passato nell'altro; il termine è diventato limite. Ma il limite è termine che non è termine, appunto perchè al di là ci è sempre il qualcosa (altro) e non già il niente; è il termine che sparisce e ricomparisce sempre come termine; un punto, di cui non si può dire che al di là non ci sia niente, perchè al di là ci è esso stesso. Il limite è, dunque, il di là di sè stesso; il di là assolutamente (come ho detto che qualcosa è l'altro assolutamente).

Il limite, dunque, non è il vero termine (in questo nuovo significato). Quindi posso dire, che il qualcosa, il finito, si mostra cangiando, cioè diventando altro e poi altro, come quel che non ha termine (il vero termine, al di là del quale non ci è niente davvero), come l'indefinito, progresso all'infinito, infinito dell'immaginazione, ἄπειρον.

Il finito non è soltanto in altro, ma in sè. In questa unità dell'essere in sè e dell'essere in altro, momentanea nel finito, consiste la infinità. Ciò sarà spiegato più innanzi. Perciò il finito non si può comprendere senza l'infinito.

Bruno fa consistere la finità nell'eterno correre per la privazione (1). Ma a questo eterno correre corrisponde l'eterno stare, che è l'infinito.

Campanella dice: NON ESSE *facit ut sit* ALIQUID (il finito) *non minus quam* ESSE. — NEGATIO *componit cum* AFFIRMATIONE *et* NON ESSE *cum* ESSE (2). Egli chiama mirabile e trascendentale questa composizione. Ciò che egli dice *esse* o *affirmatio*, è l'essere in sè; ciò che dice *non esse* o *negatio*, è l'essere in altro.

Spinoza dice: *Ea res dicitur in suo genere* FINITA, *quae alia eiusdem naturae* TERMINARI *potest. Cogitatio cogitatione; corpus corpore. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.* Il termine del corpo è la sostanza come estensione (l'infinito); del pensiero, la sostanza come pensiero.

Dice anche: *Per modum* (il finito) *intelligo id quod* IN ALIO *est, per quod etiam concipitur* (3). Il vero termine è la sostanza. Infatti, qualcosa è in altro; e altro in altro, e così sempre. Il termine è dunque quel che non è altro, perchè l'altro termina sempre in altro. E quel che non è altro è appunto la sostanza (l'infinito).

L'errore di Spinoza è questo: che il finito è soltanto in altro, non mica in sè. Quello che è in sè, per lui, è sola la sostanza: *quod in se est et per se concipitur* (4). Ma ciò è una contradizione; e quindi la possibilità di superare Spinoza. Infatti, il finito è in altro. E l'altro? In altro. E così sempre. Dunque, non è in altro; ma in sè. Il finito è, dunque, sostanza. Ed ecco Leibniz.

La sostanza spinoziana è solo in sè; la leibniziana è in sè e insieme in altro (la monade rappresentativa). Il

---

(1) *Opp. it.*, II, 406. [La 1ª ed. ha qui « mutazione ». Ma Bruno dice: « L'idea... come si communica alla materia, ed è sotto il moto e generazione, è cosa sensibile e molti. In questo secondo modo ha più de non ente, che di ente: atteso che sempre è altro e altro, e corre eterno per la privazione »: cd. Gentile, II, 441]

(2) *Met.*, VI, 3, art. 8.

(3) *Eth.*, pars I, def. II, V.

(4) Ibid., def. III.

difetto di Leibniz consiste, come ho notato, nel presupporre come immediata questa unità.

Per Herbart il qualcosa è soltanto in sè.

Il vero è, che niente è che non sia insieme in sè e in altro. In questa unità, che, come attuale, è l'infinità stessa, consiste l'entità di ogni cosa. Herbart rappresenta il falso essere in sè; come Spinoza il falso essere in altro.

2. Il finito, in quanto è in sè e in altro, si contradice; e in quanto si contradice, cangia, si altera, passa, perisce.

Il finito risolve la sua contradizione; ma questa soluzione è la perdita, la morte, del finito.

La contradizione è risoluta, perchè nel punto della mutazione il qualcosa non è nè semplicemente in sè, nè semplicemente in altro (non è solo qualcosa, nè solo altro), ma è insieme qualcosa e altro. È l'uno e l'altro, e non è nè solo l'uno, nè solo l'altro. Questo punto è congiunzione e disgiunzione assoluta: il punto che congiunge e disgiunge qualcosa ed altro assolutamente. Dicendo: *A* si fa *B* (ora è *A*, ora è *B*), io mi metto fuori di un tal punto, dove *A* è *A* e *B*, e non è nè *A* nè *B*. Al di qua è *A;* al di là è *B;* nel punto sono tutti e due, e nessuno de' due.

Questo punto, in cui il finito passa e perisce (la morte del finito), non è il nulla; è l'infinito. Ciò, che nega e annulla il finito, è l'infinito. Annullando il finito, l'infinito mostra la sua presenza; il finito immutabile sarebbe la negazione dell'infinito. Quello, che fa mutare ciò che muta, è l'immutabile (Aristotele ha ragione: il motore è quello che é immobile).

a) La contradizione propria del finito si vede ne' suoi due lati, essere in sè ed essere in altro, come si sono spiegati ora; giacchè ciascuno di essi è la stessa contradizione.

Il finito è in sè e non è in sè (è in altro); è terminato, e non è terminato. Non terminato, in quanto passa il termine; terminato, in quanto il termine si riproduce. Perciò non si può dire assolutamente nè che sia, nè che non sia sè, ma solo che non è ancora, o è imperfettamente: che ha da essere. L'aver da essere è il nuovo essere in sè: una unità più concreta di quella dell'essere a sè e dell'essere ad altro; perchè è l'essere in sè, che contiene in sè il suo opposto, l'essere in altro; e questo è il limite. Il nuovo essere in sè, l'aver da essere, non è più terminato, ma limitato.

E l'essere in altro non è più il semplice termine, ma ha in sè il suo opposto, l'essere in sè; giacchè il termine è divenuto limite. E il limite è, e non è; è superato, e non è superato. Cioè, non è davvero superato, ma ha da essere superato.

Aver da essere e limite, sono i due nuovi momenti del finito; ciascuno de' quali è quella unità dell'essere in sè e dell'essere in altro, in cui consiste il finito.

In questa duplice contradizione, che è la stessa, dell'aver da essere e del limite, il finito soccombe; la sua negazione, espressa affermativamente, è, come ho detto, l'infinito. L'infinito è l'assoluta unità dell'essere in sè (aver da essere) e dell'essere in altro (limite, determinazione), cioè quello, che, da una parte, *è* così assolutamente, come ha da essere; in quanto ha da essere, è determinato e non limitato, cioè non ha più limite nella sua determinazione; e perciò è l'essere in sè assolutamente determinato, a cui non manca nessuna determinazione, che abbia ad essere;

e d'altra parte, in quanto determinato e concreto, non è meno di quel che ha da essere; cioè la de-

terminazione è trasfigurata e penetrata assolutamente dall'essere in sè.

b) La contradizione, propria del finito, si risolve in esso, solo momentaneamente. L'eterna soluzione è l'infinito. Ciò può essere dichiarato anche in un'altra forma.

Ho detto più sopra: l'essere si contradice; è il non essere. Questa contradizione si scioglie nel divenire, cioè così: l'essere passa nel non essere, e il non essere nell'essere (estinguersi, distinguersi; i momenti nel divenire). La soluzione è qui momentanea; è solo l'istante del passare.

Nello stesso modo, il qualcosa, l'essere determinato, si contradice; non è in sè, ma in altro; e quindi è finito (terminato). Questa contradizione si risolve nel passare del qualcosa nell'altro, nel cangiamento; ma solo momentaneamente, cioè nell'istante del passare.

Ho detto il divenire l'inquietezza dell'essere. Posso dire egualmente il cangiamento l'inquietezza del finito. L'essere inquieto è l'essere che risolve, ma solo momentaneamente, la sua contradizione. Tale è il semplice essere; tale è il finito. Cosa vuol dire questa inquietezza? Se l'essere fosse semplicemente essere (se non fosse il non essere), non ci sarebbe l'inquietezza (il divenire). Se il qualcosa fosse solo in sè (non fosse in altro), non ci sarebbe la inquietezza (il cangiamento). L'inquietezza (divenire, cangiamento) è identità e differenza di essere e non essere, di essere in sè e di essere in altro.

Ho detto il divenire: estinguersi che è distinguersi, distinguersi che è estinguersi; e quindi l'eterno estinguersi. Nello stesso modo posso dire il cangiamento l'eterno passare (superare eternamente il termine).

La contradizione del divenire si risolve nel divenuto; il quale è la estinzione della stessa estinzione, in cui consiste il divenire. E similmente la contradizione del finito si risolve nell'infinito; il quale è il passare come passato, l'eterno passato, l'eterno termine.

Il finito, passando, cangiando, facendosi altro, risolve il suo termine, sebbene momentaneamente; e giacchè « qualcosa e altro », cioè il finito stesso in generale, è solo nel termine, si vede che, risolvendo il termine, cioè passando, nel momento del passare, il finito risolve sè stesso come finito. Questo risolvere e negare sè stesso, la propria finità, questa potenza, che nel finito qui, cioè nel finito che muta e passa, è solo un momento, è la vera infinità. Essa è un momento; ma è eterno momento. Se il passare è eterno, eterno è questo momento. E il passare è eterno, perchè questo momento è eterno. Il finito nell'atto del passare è il termine stesso, quello che termina assolutamente, cioè l'infinito; ma, ripeto, solo momentaneamente.

Il termine, dunque, non è distrutto, annullato, ma solo risoluto o semplicemente negato. Cioè, il termine non è più esterno, ma interno; non viene da altro, ma da sè. E l'infinito non è quello che non ha termine (l'indefinito), nè quello che ha termine da altro e in un altro, ma quello che termina sè; ha il termine suo in sè, non fuori di sè; è termine a sè stesso. Quindi è termine, che non ha termine, perchè esso è il termine, l'assoluto termine, termine interminato. E in quanto termina sè, e così, come non terminato da altro, è interminato, si può dire colla frase di Bruno: termine interminato di cosa interminata, o infinito finiente (Infinito termine. Il negativo infinito del Cusano).

L'infinito è in sè la negazione del finito. I matematici dicono: la quantità muta di segno (qualcosa si fa altro) passando per zero o per l'infinito. Il zero o l'infinito è il punto, il momento, l'eterno termine, per cui passando i contrari si risolvono; in cui si uniscono, e da cui si dividono. La logica dice: questo punto è l'infinito zero, cioè la negazione infinita.

3. Dal fin qui detto risulta la relazione fra il finito e l'infinito.

L'infinito non è senza il finito, e l'ha in sè come momento; altrimenti sarebbe l'indeterminato e indefinito. E il finito non è senza l'infinito, e perciò non è meramente finito; altrimenti non sarebbe nulla in sè (e per sè) stesso. Egli è potenzialmente (momentaneamente, estemporaneamente) infinito.

La relazione è, dunque, questa. L'infinito (primo) si fa finito, e il finito si fa infinito (infinito ultimo). E perciò il vero infinito è questo duplice e insieme uno movimento di finitudine e d'infinitudine. Io posso dire anche: l'infinito che si fa finito è come l'universale che si particolarizza; e il finito che si fa infinito è come il particolare che si universalizza. La infinità (l'attività dell'infinito) è questa circolarità.

Ogni finito ha più o meno espressamente un tal ritmo o infinità; si particolarizza e universalizza, più o meno, ma non mai assolutamente. Il finito ha dunque comune coll'infinito vero questa forma (infinità formale); ma, in quanto infinito, differisce materialmente dal vero infinito, appunto perchè quel duplice moto (di finitudine e d'infinitudine) non è mai assoluto. Se diciamo la forma essenza e la materia (il contenuto) sostanza, possiamo dire che una è l'essenza, ma non la sostanza di finito e infinito; nel finito manca la totalità delle determinazioni o del contenuto. Ora, giacchè il vero infinito è quello in cui la forma e il contenuto si adeguano assolutamente, cioè la forma non ha valore astrattamente, ma solo in quanto è il

movimento stesso del contenuto, in questo senso possiamo dire che la identità di finito e infinito (vero) è soltanto relativa; quello è l'infinito relativo, questo l'assoluto. (Gioberti dice: intelligibile relativo, e intelligibile assoluto).

Da ciò due conseguenze:

1.) Il finito, ogni finito, non si fa infinito che spiegandosi nel tempo; e perciò non può mai farsi assolutamente infinito. Poniamo che il finito arrivi al termine ultimo del suo sviluppo. Perchè in questo termine il finito fosse il vero infinito, bisognerebbe che questo termine fosse non una forma determinata e limitata, ma assoluta. Ora ciò non è possibile. Se fosse possibile, ci sarebbe un numero infinito di veri infiniti; giacchè finito vuol dire moltitudine di finiti. Il finito si fa, dunque, infinito in una forma o determinazione finita; il vero infinito è l'infinito in una forma o determinazione infinita.

2.) La stessa totalità de' finiti, divenuti infiniti, non può essere il vero infinito. Tutti i finiti, si dice, diventando ciascuno a suo modo infinito, fanno e realizzano una totalità organica, una, assoluta; e questa è il vero infinito. Non è vero. Ciò che si chiama qui « tutti i finiti », non è altro che quel che dicesi comunemente il mondo; e val quanto dire: il mondo, realizzatosi come mondo o totalità organica de' finiti, si fa il vero infinito (Dio). Questa totalità organica non si può negare. Ma è ella il vero infinito? Perchè fosse, bisognerebbe che qui la universalità formale (l'universale) coincidesse, nella sua esistenza, assolutamente colla totalità delle determinazioni (col particolare, con tutto il particolare, con tutto il finito). Ora, invece, coincide sempre con una determinazione particolare. Il vero infinito è sol quello, in cui la formale assoluta universalità e la totalità delle determinazioni coincidono assolutamente. Perciò il mondo, divenuto infinito, è sempre l'infinito in una determinazione finita; non è quello in cui la finità è assolutamente risoluta e diventa semplice momento [1].

---

(1) Cfr. WEISSENBORN, *Logica e metafisica*, [Halle, 1850-51], pag. 121 seg.

La gran difficoltà è questa: la totalità de' finiti (il finito, il mondo) non può farsi vero infinito, e nondimeno l'infinito, se non ha in sè il finito (il mondo), non è il vero infinito. Dicendo mondo, noi diciamo tutti i finiti; e dicendo tutti i finiti, diciamo tutti gli esistenti, gli uni separati dagli altri, tutti i particolari. Ora è naturale che, — appunto perchè abbiamo detto particolari, sebbene tutti i particolari, — la universalità formale non coincida mai colla materiale assolutamente; la particolarità, la separazione d'un particolare dall'altro, non sarà mai assolutamente risoluta. Perchè? Perchè abbiamo detto a principio i particolari, tutti i particolari. Noi abbiamo cominciato, insomma, dal mondo, e fatta astrazione da qualcosa, senza di cui il mondo, come tutti i finiti, non sarebbe nè meno; abbiamo cominciato dal finito, ed è naturale che esso non possa diventare il vero infinito. Quando noi cominciamo col dire: tutti i finiti, non si può nè meno comprendere come possano così, da sè, formarsi a totalità organica. E se si formano, la totalità non può essere assoluta. Tutti i finiti, posti così senza principio, senza unità originaria, ci appariscono di necessità senza fine (senza unità finale). Ebbene, quel che noi diciamo tutti i finiti (e quindi separazione primitiva, e perciò non vera unità finale), non è altro nella sua verità che l'infinito, che si fa finito assolutamente. Questa infinita finitudine dell'infinito è il vero mondo, il vero in quel che diciamo tutti i finiti. E d'altra parte il vero infinito è appunto questo finito che si fa infinito. Così possiamo dire, che il vero infinito è l'infinito come atto di assoluta infinitudine; il quale assoluto atto consiste insieme nel farsi infinitamente finito e nel farsi, in quanto infinitamente finito, infinitamente infinito. Infinita finitudine e infinita infinitudine.

Ora l'infinito, in quanto si fa infinitamente finito, è l'eterno, assoluto, divino finito. E questo è davvero il mondo. Così non è il mondo che fa o si fa Dio. Ma è Dio, che, facendosi mondo (eterno mondo; non il mondo, come s'intende comunemente, come tutti i finiti), si fa Dio. E ciò eternamente. (Gioberti dice qualcosa di simile, quando scrive: « Iddio è la produttività infinita. Non può far altro

che sè stesso. L'atto creativo è dunque teogonico. Dio fa sè stesso infinitamente e finitamente ». Dio e mondo) (1).

Dicendo « il finito non può farsi il vero infinito », diciamo in altre parole: l'infinito è trascendente. Il che però non vuol dire che non sia immanente. È trascendente, ma non è il contrapposto del finito; giacchè il finito è momento di esso, ed esso è principio ed essenza del finito. Il finito si sviluppa nel tempo; l'infinito vero, no. Ma ciò non vuol dire, che l'infinito abbia il tempo come fuori di sè; l'ha in sè come momento. Quindi è sviluppo o moto, che è riposo. Egli procede e si sviluppa, in quanto si particolarizza e universalizza (si fa finito e infinito). Ma, in quanto così la finitudine come la infinitudine è sempre infinita, cioè in quanto la finitudine (estrinsecazione, particolarizzazione) è infinitudine (intrinsecazione, universalizzazione), e la infinitudine è sempre totale e riconduce assolutamente il finito al suo principio, i due processi non sono separati e successivi, ma coincidono assolutamente, eternamente.

Farsi finito è negazione della universalità (infinità) astratta; farsi infinito è negazione del finito. L'infinito, dunque, in quanto questo duplice processo, è negazione della negazione.

La differenza tra il relativo infinito e il vero infinito è, che quello è semplice negazione della negazione, e questo negazione assoluta (infinitudine assoluta) della negazione assoluta (finitudine assoluta). Questo è il termine interminato di cosa interminata, come dice Bruno.

§ 9.

L'essere per sè — L'uno — L'uno e i molti uni
Si passa alla quantità.

1. Il qualcosa, il finito, diventando altro e risolvendo nel momento del cangiare il suo proprio termine, nega la sua propria negazione; e così non è più il finito, ma l'infinito.

---

(1) *Prot.*, I, 359.

L'infinito, come negazione della negazione, è assolutamente.

È assoluto essere, perchè non ha il suo termine fuori di sè, ma in sè; non è terminato da altro, ma termina sè stesso; e perciò non esclude da sè il finito come un altro, ma lo comprende come momento in sè.

In quanto termina sè, non è più semplicemente in sè, nè semplicemente in altro, ma insieme in sè e in altro; in altro, in quanto in sè; e viceversa. Così è per sè.

L'essere per sè non è semplicemente l'essere, nè l'esserci; ma la loro unità concreta. Infatti, l'essere semplicemente è l'indeterminato; l'esserci è l'essere semplicemente determinato. L'essere per sè è l'essere determinato per sè stesso: non per altro, ma per sè. Come indeterminato (non determinato per altro) e determinato per sè, è l'unità dell'essere e dell'esserci.

Sembra che l'essere per sè non sia altro che l'esserci; giacchè l'esserci, come il primo ripiegamento dell'essere in sè stesso, apparisce come determinato da sè, e quindi come essere per sè.

Ma non è vero. Infatti, l'esserci esprime soltanto questa pura e vuota affermazione di sè, questa semplice relazione verso sè, che è il ci, il là; non vuol dire ancora nessuna relazione verso altro, nessuna negazione di altro, nessuna negazione determinata; la negazione è il puro non essere. La negazione determinata è un momento posteriore; in quanto l'esserci dice non solo ciò che è, ma che è solo questo che, dice anche ciò che non è. Quindi esserci ed esserci; cioè qualcosa ed altro. Così ho considerato l'altro lato dell'esserci: quello, senza di cui l'esserci non è il qualcosa. E dicendo « qualcosa ed

altro », ho detto: qualcosa = essere a sè, ed essere ad altro = essere in sè. Il qualcosa, in quanto in sè, termina. Ma è terminato; e quindi è in altro. Dunque, è in sè e in altro. L'unità dell'in sè e dell'in altro è l'essere per sè.

La differenza, dunque, tra l'essere per sè e l'esserci è grande. Quello ha in sè come momento l'essere in altro, e quindi l'essere determinato da altro; questo non ha affatto in sè l'essere in altro. Quello è piena e concreta relazione verso sè; questo vuota. Quello è un punto determinato, punto infinito, centro, atomo; questo è un punto indeterminato.

L'essere non ha termine; l'esserci ha ancora il termine innanzi a sè; l'essere per sè l'ha in sè, dentro di sè: è termine davvero a sè stesso.

E in ciò sta anche la differenza tra il qualcosa e l'essere per sè. Ambedue convengono in questo, che sono l'essere determinato. Ma nel semplice qualcosa la determinazione è finita, esterna (essere in altro); il qualcosa dipende da altro; il suo essere in altro non è ancora risoluto. Nell'essere per sè, invece, la determinazione è infinita, interna; il suo essere in altro è risoluto. Il qualcosa, in quanto terminato e finito, è mutabile, caduco; l'essere per sè, in quanto infinito, è inalterabile, immutabile; in quanto è l'essere che ha già risoluto il suo essere in altro, non dipende più da altro, non può esser più alterato o distrutto da veruno influsso o potenza esterna.

Il qualcosa, in quanto terminato, è mutabile; il termine — il punto dell'esserci, il ci — è il termine che si muove e scorre in una linea indefinita: progresso all'infinito del qualcosa. L'essere per sè, invece, è l'essere nel proprio termine, nel centro;

punto, che scorre, ma intorno a sè; termine non più indefinito, ma eterno; punto non più mosso, ma motore. Quindi non più qualcosa che è altro, ma uno che non è altro: l'Uno immutabile, la qualità eterna, che non muta più.

La qualità come qualcosa, in quanto il termine scorre in una linea indefinita, ha parte e parte: è divisibile. La qualità come essere per sè, in quanto il termine è il centro, non ha più parte e parte: è indivisibile. E così è l'atomo: l'Uno [1].

2. Chi dice Uno, dice di necessità uno e molti uni, uno e molti: come chi dice esserci, dice esserci ed esserci; chi dice qualcosa, dice qualcosa ed altro. Se l'Uno fosse esso solo, sparirebbe e sarebbe come assorbita in esso ogni qualità; ed essendo esso solo e non essendo altro, niente altro, che esso, l'Uno non sarebbe più l'Uno, giacchè è tale, solo in quanto è sè ed esclude ogni altro Uno [2].

Io ho mostrato, che ciascuno de' momenti dell'esserci è la unità di sè stesso e del suo opposto, cioè appunto quella totalità, che è l'esserci. E così ho detto: esserci ed esserci, e quindi: qualcosa ed altro. La dialettica dell'Uno, cioè la genesi logica de' molti dall'Uno, è la stessa. (Dico genesi logica, perchè intendo la semplice derivazione del concetto de' molti uni da quello dell'Uno, e non già la genesi reale de' molti reali dall'Uno reale. In somma non dico, che l'atomo reale, un atomo, generi gli altri atomi. Ciò sarebbe contrario al concetto dell'atomo; perchè l'atomo è per sè). Chi dice, infatti, essere per sè, dice questi due momenti — e come due direzioni — in uno: quello per cui

---

(1) Cfr. K. FISCHER, *Log. e Met.*[1], p. 68.
(2) Cfr. ibid.

una cosa è, e quello che è per una cosa, cioè l'essere per cui e l'essere per uno (per un Per cui), di tal maniera che quello che è (per uno) è lo stesso che quello, per cui esso è. L'essere per sè è l'essere, il quale, nella sua determinazione, è riflesso o ripiegato in sè stesso. La determinazione era prima l'essere ad altro o in altro; ora, — essendo interna, giacchè il termine non è più esterno, ma interno, — essa è quello stesso, per cui essa è. Non è dunque più ad altro, o in altro, ma per uno; e dicendo uno (per uno) e non già altro (ad altro o in altro), dice appunto che Quello per cui (Uno), non è più un altro, ma quello stesso che è per esso (αὐτὸ καθ' αὑτό). Io dico: quello è per quello. Volendo dinotare che quello che è (il primo quello) è lo stesso che quello per cui esso è non dico più essere per quello (per altro): ma per uno. (Nella coscienza di sè il soggetto è l'essere per cui; l'oggetto è l'essere per uno. Quello che è, l'oggetto, è lo stesso che quello per cui è il soggetto). Considerando ora ciascuno per sè questi due momenti, si vede che ciascuno è l'unità di sè e del suo opposto. L'essere per cui, in quanto opposto all'essere per uno, è per esso, e quindi un essere per uno. E l'essere per uno, in quanto opposto all'essere per cui, è quello per cui questo è; e val quanto dire, è un essere per cui. Ciascuno de' due momenti è, dunque, quella stessa totalità, che è l'essere per sè.

Così abbiamo essere per sè, ed essere per sè: cioè non più Uno, ma molti uni.

Ho detto in generale: essere per sè. Ora, in quanto opposto a un altro essere per sè, non lo dico più così, ma ente per sè. L'ente per sè è, rispetto all'essere per sè, ciò che il qualcosa è rispetto

all'esserci. L'ente per sè è l'Uno, in quanto opposto a' molti uni.

3. Ho detto: il qualcosa è la vera espressione dell'esserci, giacchè nel qualcosa l'esserci, dichiarando ciò che è, dichiara insieme ciò che non è, cioè dice: qualcosa e non altro, e quindi: qualcosa ed altro.

Similmente, l'ente per sè o l'Uno è la vera espressione dell'essere per sè; giacchè nell'Uno l'essere per sè, dicendo ciò che è, dice insieme ciò che non è. E cosa non è? L'altro. Adunque, dice: l'uno è l'altro.

Ma, si badi, l'altro qui non è più l'altro di prima, l'altro del qualcosa; ma è l'altro dell'Uno, cioè un altro che è uno, ossia l'altr'uno. Cioè, Uno e molti uni. Infatti, ho detto: qualcosa non è altro; e poi: qualcosa ed altro; e finalmente: qualcosa è altro. L'altro, così superato, è intimo al qualcosa. Il qualcosa è così l'ente per sè, l'Uno. Io non posso, dunque, dire più: l'Uno non è altro; l'Uno ed altro; l'Uno è altro; giacchè l'altro è già risoluto nell'essere per sè. Ma devo dire: l'uno e l'altro, intendendo per l'altro l'altr'uno. L'altro è risoluto, non annullato; e perciò ricomparisce, ma non più come semplice altro, come l'altro del qualcosa, come qualcos'altro, ma come l'altro dell'Uno, come l'altr'uno.

Qualcosa ed altro vuol dire: un quale e un altro quale, diversi quali. L'uno e l'altro vuol dire: Uno ed Uno. La diversità — l'altro — è espressa dal semplice *e*; non è diversità di qualità più: l'Uno è quello stesso che l'altr'uno. L'altro, l'esser altro, qui non è quale.

Ho detto: qualcosa non è altro; poi: qualcosa ed altro; finalmente: qualcosa è altro (cangiamento qualitativo). Ora dico: l'Uno non è l'altr'uno; poi: l'Uno *e* l'altr'uno; finalmente l'Uno *è* l'altr'uno. « L'Uno è l'altr'uno » vuol dire cangiamento, come qualcosa è l'altro; ma non più lo stesso cangiamento. « Qualcosa è l'altro » vuol dire cangiamento qualitativo, giacchè qualcosa diventa qualcos'altro (un altro quale). « L'Uno è l'altr'uno » non vuol dire cangiamento qualitativo, giacchè l'altro qui non è più l'altro come qualità, come qualcosa, ma come Uno, cioè come immutabile qualità.

« L'Uno non è l'altr'uno » vuol dire: l'Uno esclude l'Uno (repulsione);

« L'Uno *e* l'altr'uno » vuol dire: l'Uno include (chiama) l'Uno (attrazione);

« L'Uno *è* l'altr'uno » vuol dire: l'Uno si continua nell'Uno, passa nell'Uno; ma questo continuarsi, questo passare non è cangiare qualità; è invece semplice aggregamento. È un passare, che è respingere quello in cui si passa; attrarre che è repellere; continuazione, che è discrezione.

Il primo *è* (qualcosa *è* altro) esprime l'unità qualitativa: quindi, l'infinito qualitativo. Il secondo *è* (l'Uno è l'altr'uno), esprime, come si vedrà chiaro appresso, l'unità quantitativa: quindi l'infinito quantitativo.

L'*è* è il punto di disgiunzione e congiunzione assoluta. Nell'*è* qui l'Uno disgiunge e congiunge sè stesso: repelle sè da sè e attrae sè a sè. L'Uno, in quanto molti uni, è l'Uno che disgiunge (e congiunge) sè da sè, per questa ragione: l'altr'uno è lo stesso Uno. È lo stesso, perchè l'altro è già risoluto.

4. Tutta la dialettica dell'essere per sè (dell'Uno: quindi Uno e molti uni) si compendia, dunque, in questi punti:

a) repulsione: l'Uno repelle l'Uno;
b) attrazione: l'Uno attrae l'Uno;

c) unità di repulsione e attrazione: aggregato o sistema degli uni: quantità.

Spieghiamo più chiaramente questi punti.

a) Repulsione è negazione, ma non ogni negazione è repulsione. La repulsione non è la pura negazione: il semplice non essere. Non è quella, che ho detto propriamente negazione, cioè un momento dell'esserci opposto all'altro momento, che è la realtà. Non è quella negazione, mediante la quale il qualcosa o il finito supera e risolve il proprio termine, l'altro, e diventa l'infinito o essere per sè. Qui, nella negazione che è repulsione, noi non abbiamo più l'essere semplicemente; nè semplicemente l'esserci, nè il qualcosa; ma l'Uno, l'essere per sè. L'Uno nega; ma non nega l'essere, non l'esserci, non l'altro; nega un altr'uno, un altro essere per sè. Questa negazione, questa attività negativa dell'Uno, che differisce essenzialmente da tutte le negazioni precedenti, io chiamo repulsione. E non senza ragione. Infatti, dicendo « non essere », io non dico repulsione dell'essere; il non essere non esclude, non repelle l'essere, ma si distingue soltanto dall'essere, e viceversa. E questa distinzione vuol dire unità nella distinzione, di maniera che l'essere passa nel non essere, e questo in quello. Se si escludessero, non sarebbe possibile il divenire: non sarebbe possibile il passare, e quindi quel punto, per cui passando essi sono davvero uno, cioè il divenuto, l'esserci. — E, similmente, l'esserci non repelle l'esserci, il qualcosa non repelle l'altro. Ho detto: il qualcosa esclude l'altro; ma ciò significa semplicemente: il qualcosa termina l'altro, ed è terminato dall'altro: è ciò che non è l'altro; e viceversa. Se la negazione qui fosse repulsione, non sarebbe possibile il termine, e quindi non sarebbe possibile il passare del qualcosa nell'altro: non sarebbe possibile quel punto, che è l'infinito, l'essere per sè, l'Uno. Il qualcosa non può repellere l'altro (non può avere tanta potenza: la negazione non può essere ancora repulsione, vera esclusione), appunto perchè non è ancora qualità immutabile, inalterabile; esso termina semplicemente l'altro, e l'altro termina lui; e perciò il qualcosa passa, muta qualità, si altera. Similmente, negare o risolvere il termine, non è repellere, anzi è l'opposto; perchè il termine da esterno diventa interno. — L'essere ammette in sè il non essere; e così diviene, passa. Il qualcosa ammette l'altro, e così cangia, passa. L'essere per sè, l'Uno, non ammette in sè l'altr'uno; ma, in quanto infinita relazione verso sè, lo esclude assolutamente, e così non muta, non passa, non si fa altro, non cangia qualità. Questa assoluta esclusione è quella che io dico repulsione. Certamente l'Uno, in quanto repelle l'altr'uno, lo termina, e viceversa; e questa reciprocità — appunto il termine — vuol dire repulsione che è insieme attrazione. Ma qui attrazione non significa davvero inclusione; e il termine non è più quel di prima, — quello del qualcosa ed altro, — che muta indefinitamente; ma è quello che rimane sempre lo stesso, e solo si ripete sempre come lo stesso. Questa ripetizione dello stesso, la quale è mutazione, ma non qualitativa; questa mutazione meramente estrinseca all'Uno, allo stesso; questa attrazione che è repulsione, costituisce un nuovo termine: un termine indifferente alla qualità, di maniera che il termine muta, e la qualità non muta: termine quantitativo.

b) L'Uno repelle l'altr'uno, e questo quello. In questa reciproca esclusione ciascuno è ciò che è l'al-

tro, cioè l'Uno, lo stesso Uno: ciascuno è quella stessa attività negativa, che è l'altro; ha la stessa determinazione che l'altro; la differenza è espressa qui solo dalla parola altro, quando dico: l'Uno è l'altr'uno; ma altro qui non significa differenza qualitativa. Ora questa identità nella stessa esclusione è ciò che io dico attrazione. E dico attrazione, perchè l'Uno che repelle è sempre una relazione verso quello che esso repelle; non fugge, dirò così, da quello, ma gli si volge contro e quasi lo tocca. Se fuggisse, e si rivolgesse da quello, se non fosse lo stesso infinito Uno come quello, se fosse assolutamente differente, non potrebbe repellerlo. Reciproca repulsione vuol dire, dunque, reciproca attrazione.

E viceversa, attrazione implica repulsione; giacchè solo quello che esclude un altro, può attrarlo. Esclusione, repulsione vuol dire attività negativa verso altro. Ora quello che non ha questa attività negativa verso altro, che è assolutamente isolato, e indifferente verso altro, che non lo repelle, non può attrarlo; come quello che è già uno con altro, cioè che non lo repelle, non ha bisogno di attrarlo. E con parole più semplici e più proprie della logica, dico: l'Uno e l'altr'uno solo lo stesso (quindi attrazíone), in quanto sono l'Uno, l'essere per sè, l'infinito. Sono l'infinito, in quanto sono qualità inalterabili, immutabili: cioè in quanto si escludono assolutamente (in quanto si repellono). Dunque, si attraggono, in quanto si repellono.

c) Questa unità della repulsione e dell'attrazione è il sistema, la connessione, la unità de' molti uni, degli atomi.

Questo sistema o connessione non è più quello del qualcosa ed altro. Qualcosa ed altro sono

quali mutabili; la loro connessione è la mutazione; il qualcosa passa nell'altro. Qui invece la connessione comprende gli atomi come quali immutabili, che non passano l'uno nell'altro, ma si escludono reciprocamente, appunto perchè immutabili. La connessione è la reciproca esclusione. Ma appunto perchè reciproca — e quindi vi ha un termine o punto bilaterale — la esclusione è insieme attrazione. E perciò dico, che l'Uno si continua e passa nell'altr'uno. Ma questo passare e mutare, in quanto attrazione repulsiva, non è mutazione di qualità: l'Uno si continua nell'altr'uno conservandosi inalterabile, cioè escludendo l'altr'uno; è, dunque, una continuazione che è discrezione. — L'unità, la continuità di qualcosa ed altro, è la qualità che muta, il termine che muta all'infinito. La continuità de' molti uni non è più la qualità, il cui termine muta all'infinito, ma la qualità il cui termine, immutabile qualitativamente, si ripete perpetuamente come Uno; e vale a dire, non è più la qualità, ma la quantità.

5. La quantità è la qualità che si risolve, si nega come qualità, e diventa quantità. La qualità si risolve, in quanto il qualcosa diventa l'Uno. La qualità è la continuità del qualcosa; la quantità è la continuità dell'Uno: continuità, che è essenzialmente discrezione.

L'Uno è il vero, perfetto quale; il quale, che si è fatto quale; che non muta più: l'eterno quale. Il processo dell'essere all'Uno possiamo dunque considerarlo come la qualità che fa sè stessa; l'Uno è la qualità già fatta, perfetta, inalterabile. La qualità non si fa, che alterandosi e superando la sua alterazione; è inalterabile, cioè perfetta qualità, in quanto ha superato l'altro; cioè in quanto non si qualifica

più. L'Uno è la qualità che si è già qualificata, che si è già fatta. Qualificarsi è farsi quale; è quel farsi che è il primo, puro, originario, ed è in ogni farsi; giacchè niente si fa, se non si fa prima quale. Noi diciamo così fatto, per dire di tale qualità. Il così fatto è il quale, che non è più qualità, non è più quel movimento o processo, che è il farsi. Farsi vuol dire fare e esser fatto in uno: sè e altro in uno. Questa connessione è quella dell'essere colla sua determinazione; l'essere coincide col termine suo. Quando questa coincidenza non ha più luogo; cioè quando il termine è stato risoluto e l'essere è indifferente verso il suo termine; quando, mutando il termine, l'essere come qualità non muta, allora la qualità passa a quantità.

§ 10.

Riassunto.

Le categorie fin qui esposte sone categorie della qualità.

È essere qualitativo quello che è immediatamente e inseparabilmente uno con la sua determinazione. Questa immediatezza è la qualità.

I gradi principali dell'essere qualitativo sono tre: l'essere, l'esserci, l'essere per sè.

Questi gradi si distinguono tra loro per la specifica determinazione, colla quale l'essere coincide immediatamente.

La determinazione specifica dell'essere come semplice essere è la sua indeterminatezza. L'essere è pura e vuota relazione verso sè; non si distingue nè da sè nè da altro: relazione puramente indistinta e indifferente. La negazione di questa determinazione specifica — della assoluta indeterminatezza — è la negazione dell'essere.

La determinazione specifica dell'esserci è il termine, il distinguersi da altro, il suo essere ad altro e in altro. La negazione di questa determinazione è la negazione dell'esserci.

La determinazione specifica dell'essere per sè è la infinita relazione verso sè. Come infinita relazione verso sè, esso è distinto in sè stesso e ha in sè l'altro; è l'Uno che si distingue dall'altro uno, in quanto l'esclude e repelle. La negazione di questa determinazione è la negazione dell'essere per sè, dell'Uno.

Ora la negazione dell'Uno è l'Uno come molti uni. L'Uno come molti uni è la repulsione che è attrazione, e viceversa; cioè il sistema dell'attrazione repulsiva. E questo sistema è l'essere, che non è più immediatamente uno, ma indifferente verso la sua determinazione. Ora in questa unità immediata consiste appunto la qualità. Dunque, la negazione dell'essere per sè è la negazione della qualità.

La negazione della qualità, cioè questa indifferenza dell'essere verso la sua determinazione, è la quantità.

Così l'essere qualitativo diventa quantitativo.

Il processo dialettico dall'essere come qualità all'essere come quantità è dunque il seguente:

Il puro essere nega sè stesso, perchè come essere del pensare è lo stesso pensare: il non essere.

L'essere, che è il non essere, è il divenire. Il divenire — eterno distinguersi che è eterno estinguersi — è l'unità dell'essere e del non essere, solo come il momento che passa, e si estingue. Il dive-

nire, dunque, nega sè stesso; e questa negazione è l'esserci.

L'esserci nega sè stesso, perchè è l'essere determinato, ma indeterminatamente; è l'essere nel punto del ci, ma questo punto è ogni punto, è un punto indeterminato; il ci è ogni ci. La negazione dell'esserci è l'esserci determinato (la qualità, il quale, il qualcosa).

La qualità, il qualcosa, nega sè stesso, perchè è il qualcosa che è l'altro. Questa negazione è l'alterazione, il cangiamento; il termine non è più termine, ma limite; scorre, diviene. La qualità diviene.

Il cangiamento nega sè stesso, perchè è il termine, il finito, che non ha termine; il termine che termina sè stesso. Questa negazione è l'infinito o l'essere per sè.

L'essere per sè nega sè stesso, perchè è l'Uno che è molti uni. Questa negazione è la quantità [1].

1. Ho distinto il qualcosa e l'Uno, e ho detto: il qualcosa cangia, e l'Uno cangia: il primo cangiamento è la qualità, il secondo è la quantità; la qualità è il qualcosa che si perpetua; la quantità è l'Uno che si perpetua. Indefinito progresso del qualcosa; indefinito progresso dell'Uno.

Adunque, si può dire, l'altro, e quindi l'indefinito progresso non è davvero superato nell'essere per sè, nell'Uno; giacchè questo progresso rinasce, in quanto l'Uno è molti uni. E pure si faceva consistere l'infinità, cioè l'essere per sè, appunto nella risoluzione del progresso indefinito.

La risposta è la seguente. Di certo, il progresso ricomparisce; ma non è più quel di prima; non è più quel che

(1) Cfr. K. FISCHER, *Log. u. Met.*[1], p. 71.

è stato già superato; non è più l'altro, il cangiamento, il progresso qualitativo: e ricomparisce, appunto perchè il progresso qualitativo è stato risoluto. L'Uno che si ripete e, ripetendosi, si perpetua, e così cangia, non è più il qualcosa che cangia. Il cangiamento dell'Uno è semplice ripetiziono, appunto perchè l'Uno è infinito, immutabile; cioè appunto perchè è l'essere che ha superato il cangiamento qualitativo, il primo progresso indefinito.

Ma l'ha superato davvero?

Si dice di no, perchè il qualcosa, cangiando, rimane sempre un qualcosa, un finito, e perciò non diventa l'essere che si ripiega in sè stesso, cioè l'essere per sè, l'Uno, ma si continua perpetuamente come finito, come estrinseco a sè stesso.

La stessa obbiezione si può fare contro l'esserci (il divenuto), come risoluzione del divenire. Il divenire, si dice, è sempre divenire, diviene sempre; e perciò non è mai il divenuto, l'esserci. Nello stesso modo il finito cangia sempre, e perciò non è mai l'infinito.

Ma il finito, ho detto io, è infinito, appunto perchè cangia; la infinità — il ripiegarsi in sè stesso, superare il termine, essere altro a sè stesso — è appunto il momento, il punto del cangiare. Perpetuo infinito cangiamento; perpetuo infinito momento. Questa perpetuità del momento è la vera infinità.

2. Il qualcosa diventa altro, e diventando altro, mostra la sua infinità; in una parola, il qualcosa diventa infinito, essere per sè, Uno. Tutto ciò vuol dire: il qualcosa si fa ogni altro, tutto l'altro, si altera assolutamente, infinitamente (la mutazione è all'infinito: progresso infinito); per essere infinito, immutabile, inalterabile, ha da passare per tutte le alterazioni. Questo passare o alterarsi assoluto è il farsi, è la qualità: il qualificarsi; assoluto fare, che è assoluto esser fatto (assoluto agire, che è assoluto patire).

Lasciamo stare la *Qualirung* o *Inqualirung* da *Qual* (crucio, passione) di J. Böhm [1]. (Similmente ποιον e ποιέω?).

(1) V. HEGEL, *Scienza della Logica* [ed. 1841], I, p. 113. [Hegel dice: « La *Qualirung* o *Inqualirung*, espressione della filosofia di Jacopo

Quel che voglio dire è, che l'essere per sè, l'Uno, la monade, l'atomo è soltanto l'essere che si è alterato assolutamente, cioè che ha in sè tutto il suo altro, tutto l'altro. Se non è così, non può essere inalterabile, immutabile, per sè.

Tale a me pare il concetto della monade leibniziana; idealità di tutto il molteplice nella unità della rappresentazione. La monade ha in sè tutto l'altro; è passata per tutto l'altro; si è infinitamente alterata. Ciò esprime Leibniz in modo rappresentativo così: *Chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toute chose* (1). Questo contribuire di una cosa a tutte le cose, perchè essa sia ciò che è, e tutte le altre ciò che sono, cioè perchè siano quali, è appunto l'assoluta alterazione. Solo così la monade è monade.

3. L'atomo, la monade, l'Uno di Herbart non è il semplice essere, non l'esserci, non il qualcosa; ma, quando si va a vedere, quello che io ho detto l'Uno, l'essere per sè. L'Uno di Herbart è così fatto che tende a conservare e conserva sè stesso contro ogni turbamento o alterazione: è in sè inalterabile, imperturbabile. Ora è tale solo l'essere per sè; non l'essere nè il qualcosa. E in vero, come conservazione di sè, l'Uno è la relazione concreta, non vuota, dell'essere verso sè stesso: l'attività di determinare sè stesso. Respingere l'alterazione è poi la esclusione di ogni altro, di ogni altro uno, da sè. Ora l'essere non può conservar sè, nè repellere altro da sè, se l'Uno e l'altro non sono già inalterabili; cioè non hanno già in sè superato il processo della qualità, dell'alterazione, dirò così, universale; di quella reciproca universale contribuzione, di cui parlava Leibniz.

Boehme, una filosofia che scende nel profondo, ma non in una profondità buia, significa il movimento di una qualità (dell'acido, acerbo, ardente e così via) in sè medesimo, in quanto nella sua natura negativa (nel suo *Qual*) si pone e rafferma fuori dell'altro, e in generale la irrequietezza di essa in sè stessa, per la quale essa si manifesta e percepisce soltanto nel contrasto »]

(1) *Theod.*, I, 9.

CAPO II.

La quantità.

§ 1.

La quantità pura — Momenti della quantità
Quantità continua e quantità discreta.

1. L'Uno è il vero essere qualitativo: la qualità immutabile, inalterabile.

L'Uno si dichiara come molti uni. In questa dichiarazione l'essere non è più qualitativo, ma quantitativo; la qualità si risolve nella quantità.

La differenza della qualità dalla quantità è quella del « che è » dal molto; il « che è » che diventa molto, è l'essere qualitativo che diventa quantitativo.

La quantità è l'Uno che è molti uni, cioè l'essere che è la connessione o il sistema dell'attrazione repulsiva.

Dicendo molti uni, cioè molti, dico repulsione. Cioè: gli uni si distinguono assolutamente l'uno dall'altro, perchè ciascuno è per sè, è Uno. Così l'essere quantitativo è l'essere assolutamente distinto, assolutamente discreto. La discrezione è il primo momento della quantità. Ciò vuol dire: la quantità non è semplicemente l'Uno, ma i molti uni.

Ma non è solo questo, i molti uni; ma è l'Uno che è i molti uni. Dicendo l'Uno che è i molti uni, io dico attrazione. Cioè, gli uni, i molti uni, si continuano l'uno nell'altro nella loro distin-

zione, e così fanno di nuovo l'Uno; ma non più l'Uno di prima, il semplice Uno, ma l'Uno che è la unità, la continuità, di molti uni. Così l'essere quantitativo è l'essere assolutamente continuo. La continuità è l'altro momento della quantità. Ciò vuol dire: la quantità non è solamente i molti, ma l'Uno che è molti, l'unità dei molti.

I momenti della quantità (della grandezza: della pura quantità, della pura grandezza) sono, dunque, la discrezione e la continuità.

Questi due momenti derivano dal concetto dell'Uno, ed esprimono egualmente la sua natura. La discrezione esprime l'essere per sè dell'Uno, la sua puntualità, il distinguersi assolutamente dall'altro uno. La continuità esprime lo stesso negli uni, cioè l'esser tutti l'Uno, lo stesso Uno: l'assoluta loro indifferenza nell'assoluta differenza (l'assoluta omogeneità nella eterogeneità).

Da tutto ciò segue, che la pura discrezione senz'altro, cioè soltanto i molti uni, non è quantità o grandezza; e, d'altra parte, la semplice continuità senz'altro, cioè il puro Uno, non è quantità o grandezza. La grandezza è essenzialmente l'unità della discrezione e della continuità. La discrezione rappresenta i molti; la continuità l'Uno. La quantità non è nè i molti semplicemente, nè l'Uno semplicemente; ma, come ho detto, l'Uno che è molti uni.

Per esprimere ciò più brevemente, dico: un molto. Molto, un molto esprime insieme discrezione e continuità.

2. Da ciò si vede, che quando si dice: quantità discreta e quantità continua, e si distingue l'una dall'altra, non si deve intendere che la discreta escluda assolutamente la continuità, e la

continua escluda assolutamente la discrezione. Discrezione e continuità, prese ciascuna per sè e l'una senza l'altra, sono due astrazioni; ciascuna per sè non è la quantità. Ogni quantità o grandezza, continua o discreta, è in sè discrezione e continuità insieme.

Ma, se la quantità continua e la quantità discreta sono, come quantità, tutte e due l'unità della discrezione e della continuità, come si distinguono l'una dall'altra?

Per veder ciò, bisogna intender bene il valore della continuità e della discrezione, cioè de' due momenti della quantità.

La quantità è l'Uno che è molti uni, cioè nè l'Uno, nè i molti semplicemente, ma un molto. L'Uno semplicemente è la continuità senza la discrezione; i molti semplicemente è la discrezione senza la continuità.

Io comincio dall'Uno; poi dico: molti uni, e finalmente: l'Uno che è molti uni.

Ora l'Uno semplicemente, il primo Uno, non è quantità; è un continuo, che non si continua, il falso continuo, il continuo senza discrezione; non è il continuo quantitativo; è ancora la semplice qualità.

I molti uni è l'assoluta discrezione senza la continuità, e perciò non è ancora la quantità.

I molti uni come Uno, come un molto, è i molti risoluti nell'Uno, la moltitudine nell'unità, la discrezione nella continuità. Questa, la continuità, solo così, cioè in quanto ha in sè risoluti i molti uni, è la vera continuità; e solo così si ha la quantità.

Adunque, la pura quantità, la quantità prima, immediata, è la continuità: non quella dell'Uno, ma quella che ha in sè risoluti i molti uni.

La continuità che ha in sè risoluta la discrezione, i molti uni, è appunto ciò che si dice quantità

continua. La quantità prima, immediata, originaria è, dunque, la quantità continua. Quantità, infatti, non è il puro continuo senza la discrezione assolutamente, cioè l'Uno; non è la semplice discrezione; ma la discrezione risoluta nell'unità. E questa è appunto la quantità continua. Dire quantità *ut sic,* pura quantità, puro essere quantitativo, e dire continuo, essere continuo, è lo stesso.

La continuità, la vera continuità, quella che è l'essere stesso della quantità, non è dunque opposta alla discrezione, ma la contiene in sè come momento. E ciò vuol dire, che nella quantità continua, nella prima quantità, i molti uni si escludono, ma solo potenzialmente, non attualmente; la discrezione nella continuità è solo la possibilità, non l'attualità della esclusione. La continuità è, dunque, puntualità, ma puntualità solo possibile, non attuale. Tali sono p. e. lo spazio e il tempo.

Se la prima quantità, la continua, è la continuità, che ha in sè come momento la discrezione, la quantità discreta, all'opposto, è la discrezione che ha in sè come momento la continuità. E giacchè la quantità in generale è la unità della continuità e della discrezione, si può dire che la continua sia questa unità nella forma della continuità, e la discreta questa stessa unità nella forma della discrezione. E ciò è quanto dire che, se nella quantità continua la moltitudine è soltanto potenziale, nella quantità discreta è attuale.

Da tutto ciò si vede come 1.° non si deve confondere la quantità discreta con la semplice discrezione. La quantità discreta ha unità, e in quanto ha unità, ha continuità; e perciò si distingue dalla semplice discrezione. 2.° La quantità discreta si distingue dalla continua; perchè, dove nella

continua la moltitudine è solo potenziale e perciò prevale la continuità sulla discrezione, nella discreta al contrario, essendo attuale la moltitudine, la discrezione prevale sulla continuità. 3.° La quantità discreta è più perfetta della continua; perchè questa è l'unità (non l'Uno) in cui la moltitudine è soltanto potenziale, e quella è l'unità in cui la moltitudine è attuale (v. appresso).

3. Fin qui abbiamo questo processo: L'Uno; molti uni (assoluta discrezione, moltitudine); moltitudine risoluta nell'unità (quantità continua); unità risoluta nella moltitudine (quantità discreta).

Ora, che la quantità non possa restare semplicemente continua, ma debba diventare discreta, si vede dal concetto stesso della quantità.

Quantità, infatti, non vuol dire l'Uno semplicemente (falso continuo), nè semplicemente i molti, ma la loro unità: un molto. In questa unità, che è la quantità, i suoi due momenti devono valere egualmente; e valere non già separati, ma nella unità stessa. Ora, se la quantità fosse solo continua, cioè la discrezione fosse solo potenziale, questo elemento appunto non avrebbe lo stesso valore che l'altro, la continuità; e il concetto della quantità sarebbe incompleto. La qualità passa a quantità mediante l'assoluta discrezione (repulsione); ma è quantità solo allora, che la discrezione è risoluta nella continuità (la repulsione nell'attrazione). Ma ciò non vuol dire, che la discrezione (repulsione) sia scomparsa, o sia soltanto possibile. L'attrazione è attrazione repulsiva (la continuità è continuità discreta; l'unità è unità molta). E ciò importa, che la repulsione (la discrezione) sia attuale come l'attrazione (la continuità). Cioè, che la quantità sia non solo continua, ma discreta. E più brevemente: la quantità deve

essere quantità — cioè un molto sempre — come Uno e come molto; cioè come continua e come discreta: un molto nella forma dell'Uno, e nella forma del molto.

§ 2.

Il quanto — Il numero — Il calcolo.

1. La quantità, appunto perchè è insieme discrezione e continuità, e quindi quantità discreta e continua, è essenzialmente determinata; cioè, non più semplice quantità, ma quanto. E così si può dire, che la quantità termina sè stessa come quantità: come discrezione, termina sè come continua; e, come continuità, termina sè come discreta. In tal modo si ha il continuo determinato e il discreto determinato; cioè il quanto continuo e il quanto discreto.

Infatti, la quantità continua senza termine, indeterminata, è continuità, cioè unità, solo imperfettamente. Essa è l'unità illimitata, cioè non vera e attuale unità: l'Uno illimitato, e perciò non Uno davvero. L'unità, come semplice continuità così, come semplice continuazione interminata, è l'indiscreto assolutamente, e perciò non è unità attuale. Ciò che la fa attuale è la discrezione. La discrezione è nella continuità soltanto possibile, non attuale; ma la continuità non è un continuo (una quantità continua determinata), se la discrezione non è attuale come termine della continuità. Così il continuo, da un lato, è discreto solo potenzialmente, e dall'altro attualmente; illimitato, cioè divisibile all'infinito, dentro; limitato, fuori. — Il continuo dunque, la quantità continua determinata, è quella unità della discrezione e della continuità, nella quale la discrezione non è solo possibile, ma attuale; e nondimeno non cessa mai di esser possibile. Nella semplice quantità continua la discrezione era solo possibile.

Similmente la quantità discreta senza termine, indeterminata, cioè i molti illimitati, manca di unità, e quindi assolutamente di continuità. Ciò che la termina, — abbraccia i molti, — è appunto la unità, cioè la continuità.

Nel quanto discreto, adunque, è attuale la moltitudine, e attuale la unità. Dunque, il vero molto, cioè la vera quantità, quella in cui i suoi momenti sono più attuati, è il quanto discreto. Il quanto continuo invece ha discrezione, da un lato, solamente potenziale; è illimitato dentro (indiscreto, indeterminato), e limitato fuori. Il quanto discreto è determinato e limitato dentro e fuori; è la vera unità della discrezione e della continuità, della moltitudine e della unità, perchè è unità appunto come determinata moltitudine. È il vero quanto.

Il quanto discreto è il numero.

2. Il numero è il vero quanto. Alla domanda: quant'è questo? non si può rispondere che così: è tanto. E il tanto qui (questa risposta o determinazione necessaria del quanto) è un numero. — Quant'è questo continuo? spazio, tempo? — Tanti metri, tante ore: due, tre, quattro, ecc. Il continuo come tale è, invece, il quanto ancora indeterminato.

La quantità in generale consta di due momenti: d'una moltitudine di uni (possibili o attuali: momento della discrezione), e della unità che li congiunge e abbraccia e ne fa un molto (momento della continuità). La quantità è, dunque, l'unione della moltitudine e dell'unità.

Nel semplice quanto, nel continuo, è determinata solo l'unità; la moltitudine è indeterminata. Mediante la unità determinata un continuo si distingue da un altro continuo: questo spazio da quello spazio, questo tempo da quel tempo. Ma quanti uni ha questo spazio, questo tempo, questo continuo? Il semplice continuo non esprime ciò, appunto perchè in esso la moltitudine è indeterminata. Perciò il continuo come tale è semplice quanto: il quanto indeterminato.

La moltitudine determinata è il tanto: tanti uni: due, tre, quattro, ecc. L'unità determinata, determinata essa sola, è il quanto, il semplice quanto. Possiamo dunque dire: il quanto determinato, cioè l'unione della moltitudine determinata e della unità determinata, è l'unione o unità del tanto e del quanto.

Tale è il numero.

Il numero dice: tanti uni e unità di tanti uni. Il numero sette dice: sette uni e unità di sette uni. Perciò noi diciamo il sette, il quattro, il tre, ecc.

Pare che il numero non sia altro che pura moltitudine di uni, senza la unità: il semplice tanto, senza il quanto; e infatti, dicendo sette, noi non esprimiamo che uno solo dei momenti del numero, la pura moltitudine, sette uni. Ma in realtà una moltitudine puramente discreta di uni non è ancora numero. Il numero ci è, in quanto ogni Uno viene unito all'altro, e tutti sono abbracciati o terminati da una unità comune. Solo così il numero è numero, cioè un quanto determinato; solo così un numero si distingue da un altro numero: sette da tre, ecc. — Noi anche esprimiamo il momento della unità e della moltitudine insieme, dicendo: il sette, il tre.

Come, da una parte, pare che l'unità non sia momento essenziale del numero, così pare, dall'altra, che non sia momento essenziale la moltitudine, il semplice tanto. Infatti, si può dire, l'Uno non è un tanto, non è moltitudine, e nondimeno è numero. — La risposta è semplice: l'Uno non è numero attuale, ma soltanto possibile, perchè in esso soltanto possibile e non già attuale è il tanto, e similmente la distinzione di tanto e quanto. L'Uno è la pura e semplice indifferenza del tanto e del quanto (della discrezione e della continuità, della moltitudine e della unità), e perciò si può dire l'elemento del numero, non già numero.

Dalla soluzione di queste due difficoltà e dalla natura del quanto determinato (unità del tanto e del quanto) possiamo, dunque, conchiudere che questo è appunto ciò che noi diciamo numero. Un quanto non è determinato che in quanto è numero. Il giorno, questo continuo, è determinato in quanto consta di tante ore; l'ora, in quanto consta di tanti minuti; ecc. Il continuo è determinato, in quanto consta di tanti uni, di tanti continui che sono uno stesso continuo; cioè, è determinato, solo in quanto è numero.

3. I momenti del numero sono il tanto e il quanto (moltitudine e unità, discrezione e continuità). Il numero è tanti uni che è unità, ossia unità che è tanti uni.

« Tanti uni » esprime gli elementi discreti del numero; l'unità esprime la continuità. Quando io dico tanti uni e unisco i tanti uni in una unità continua, allora si dice che numero, formo numeri, calcolo.

Il calcolo in generale è, dunque, la riduzione degli elementi discreti ad una unità conti-

nua. Gli elementi discreti possono essere o gli uni, o in generale de' numeri essi stessi. Questa loro riduzione è la risoluzione della differenza, ossia la produzione della eguaglianza tra i due momenti del numero, il tanto e il quanto, la moltitudine e l'unità [1]. E le diverse forme di questa risoluzione o produzione sono le diverse forme di calcolo.

Le diverse forme di calcolo, dal semplice numerare (1, 2, 3, 4, ecc.) sino alla forma più complicata, esprimono il progresso di questa risoluzione o produzione. Infatti:

a) L'Uno si aggiunge a sè stesso, e così si fa il due; si aggiunge a questo, e così si fa il tre; e così via via. Qui gli elementi discreti sono gli uni. Ciascuno degli uni è eguale all'altro, perchè tutti sono lo stesso Uno, la stessa unità; e nondimeno sono distinti, perchè sono unità o elementi discreti. Questa differenza della unità (continuità) e della discrezione si risolve, cioè la eguaglianza del quanto e del tanto (quanto = Uno, tanto = tanti uni) si produce, nella semplice numerazione: 1, 2, 3, . . .

b) Nella numerazione (connumerazione) di unità (quanti) che non sono semplici uni, ma numeri, consiste propriamente il calcolo. Alla connumerazione (composizione di numeri) corrisponde la denumerazione, o la scomposizione de' numeri, determinata dalla forma della composizione. Tante forme di composizione, altrettante di scomposizione. Ogni forma di calcolo si riduce sempre o a sommare o a sottrarre. Si può dire l'ultima soltanto quella forma, che esprime la più perfetta unità del tanto e del quanto.

---

(1) HEGEL, *Enciclop.*, parte I, § 102; K. FISCHER, op. cit.[1], p. 75.

1) Dicendo 1, 2, 3, ecc. io non ho più, come prima, dei semplici uni, cioè unità discrete eguali, ma unità discrete ineguali. Queste unità (quanti) sono tante. Il tanto non è determinato dal quanto (non ha nessuna relazione, è indifferente verso di esso); cioè da' quanti o unità ineguali, che sono i diversi numeri. E questi, sebbene ineguali, sono eguali ne' loro elementi, perchè constano di semplici uni. Il modo, dunque, di risolvere questa differenza del tanto e del quanto è la connumerazione. Quindi l'addizione; e, come scomposizione, la sottrazione.

2) Il quanto non consiste più ne' semplici uni, nè nelle unità ineguali. L'assoluta discrezione e l'assoluta ineguaglianza de' quanti è già stata superata mediante la enumerazione e la connumerazione. Il quanto consta ora di unità eguali. Ma il tanto non è determinato dal quanto. Il modo della risoluzione della loro differenza è dunque la connumerazione di tali unità eguali, cioè formare colla medesima unità un quanto, come è formato il tanto col semplice Uno. Quindi la moltiplicazione; e, come scomposizione, la divisione.

3) Il tanto e il quanto sono ora lo stesso numero, giacchè la indifferenza di quello verso questo, così nella discrezione de' semplici uni, come nella discrezione delle unità ineguali e delle unità eguali, è stata superata mediante le tre forme precedenti. Rimane, dunque, quella discrezione, che è determinata dalla stessa unità come tanto; e così l'ultima differenza del quanto e del tanto è risoluta mediante la connumerazione della stessa unità, fatta come la enumerazione dell'Uno da cui essa risulta. Quindi la elevazione a potenza, cominciando dal quadrato, e procedendo alle altre superiori; le quali

si formano sempre colla precedente, come l'unità primitiva si è formata coll'Uno; e, come scomposizione, l'estrazione della radice.

Questa forma di calcolo è l'ultima, perchè in essa ha luogo la più perfetta eguaglianza del quanto e del tanto.

§ 3.

Il Quanto estensivo — Il Quanto intensivo (il grado)
La relazione quantitativa — Si passa alla misura.

1. Numerando e in generale calcolando, cioè riducendo ad una unità continua gli elementi discreti, io non ho altro risultato che il numero, sempre il numero.

Da ciò si vede, che la differenza della discrezione e della continuità, del tanto e del quanto, non è mai davvero risoluta mediante il calcolo; giacchè il risultato del calcolo è sempre un quanto discreto, un quanto nella forma del tanto, cioè un numero.

Come l'Uno si perpetua, e si ha il numero, così il numero si perpetua, e si ha sempre il numero.

In quanto si perpetua così, si estende, il quanto si dice estensivo.

Il quanto come estensivo è indifferente verso il suo termine, e lo supera continuamente; e nondimeno è sempre terminato di nuovo.

Così il termine è in sè moltiplice [1], cioè diventa mobile, scorre [2]; e si riproduce nel quanto ciò che abbiam visto nel qualcosa. Il termine diventa li-

(1) Hegel, *Enciclop.*, § 103.
(2) Hegel, *Scienza della Logica*, I, p. 252.

mite; e il quanto come estensivo si mostra illimitato, indefinito.

L'Uno si perpetua indefinitamente, e il numero si perpetua indefinitamente. Così abbiamo l'innumerabile, cioè la infinità falsa, immaginaria del quanto.

Il qualcosa muta indefinitamente, ma non cessa mai di essere qualcosa; e così il quanto estensivo muta indefinitamente (cresce e decresce), ma non cessa mai di essere quanto discreto. Ma, come il qualcosa, il finito, nell'atto del cangiare mostra la sua infinità, così il quanto mostra la sua. Infatti, il quanto cangia, cioè supera il termine. Il termine del quanto è la sua discrezione, è l'esser tanto, tanti uni: è l'esser continuità, unità nella forma del tanto, della moltitudine. Superare il termine vuol dire in sè superare il tanto come semplice tanto: non già annullarlo, ma comprenderlo in sè (nella unità o continuità) come momento; e comprenderlo non come semplice discrezione, cioè nel modo che la discrezione è compresa nella semplice quantità continua, potenzialmente, ma invece come tanto, come determinata moltitudine, determinata e attuale discrezione.

Il quanto così — cioè non più come unità nella forma del tanto, di tanti uni, ma come unità, in cui il tanto è semplice momento; o, in altro modo, in cui il termine non è più in sè molteplice, ma semplice [1] — il quanto così è intensivo.

Il quanto intensivo differisce dall'estensivo, perchè in questo i molti (il tanto) sono elementi, e in quello sono semplici momenti [2] (in questo il

(1) Hegel, *Enciclop.*, l. c.; *Scienza della Logica*, I, p. 242 segg.
(2) Hegel, *Scienza della Logica*, I, p. 244 seg.; K. Fischer, p. 79.

termine è molteplice e in quello è semplice. La semplicità del termine vuol dire appunto, che il moltiplice è divenuto momento). E differisce dal semplice quanto continuo, perchè in questo è momento la discrezione solamente, il discreto indeterminato, non ancora tanto; e nel quanto intensivo, in questo nuovo continuo, è momento il tanto.

Il tanto, la moltitudine, il termine (moltiplice nel quanto estensivo), divenuto semplice (ripiegato nel semplice Uno [1]), non si estende più, come prima, indifferentemente. Prima io diceva: 2, 3, 4, ecc. Ora dico: Secondo, terzo, quarto, ecc. Il tanto (2, 3, 4, ecc.) non è nella prima serie, come è nella seconda. Io dico 2, ed aggiungendo 1, dico 3; e così sempre oltrepasso il termine. Invece io non posso dire: Secondo + Uno, Terzo + Uno, ecc. Secondo, terzo, ecc. sono tanti (moltitudine), di cui ciascuno è come un ente per sè; e non si può passare dall'uno all'altro per modo di semplice estensione, cioè aggiungendo l'Uno.

Questo nuovo continuo — non vuoto come il puro Uno, e non indeterminatamente, cioè potenzialmente, discreto, come il puro continuo — ma che è il discreto stesso ripiegato nell'Uno; questo ripiegamento dell'Uno, diventato già quanto discreto o tanto, in sè stesso (e perciò dico ente per sè) è l'intensione del quanto; cioè il grado: il quanto che termina sè stesso.

Ho detto sopra: « come il qualcosa muta indefinitamente, ma non cessa mai di essere qualcosa, così il quanto estensivo muta indefinitamente (cresce e decresce), ma non cessa mai di essere quanto discreto ». Ciò pare che contradica al seguente luogo della *Enciclopedia* di Hegel [1]: « La quantità è la qualità risoluta, cioè la determinazione non identica coll'essere, ma estrinseca e indifferente verso l'essere. Questo concetto serve di base alla definizione, che della grandezza suol dare la matematica, cioè: quello che può essere aumentato o diminuito. Secondo questa definizione può sembrare, che la grandezza sia il mutabile in generale (giacchè questo vuol dire appunto il poter essere aumentato o diminuito); e così non si distinguerebbe dal qualcosa, che secondo il suo concetto, è del pari mutabile. Il contenuto di quella definizione si deve, dunque, compiere così, che la quantità sia talmente mutabile, che malgrado la sua mutazione rimane lo stesso. Così il concetto di quantità fa vedere in sè una contradizione; e questa contradizione appunto costituisce la dialettica della quantità ». L'opposizione tra la mia dottrina e questo luogo non è che apparente. Quando io dico che il quanto muta indefinitamente come il qualcosa, non annullo la loro differenza: quella differenza, che Hegel esige, affermando che il quanto muta talmente che, non ostante la mutazione, rimane lo stesso. Anche il qualcosa, non ostante la sua mutazione, rimane sempre lo stesso, cioè diventa soltanto un altro qualcosa, come il quanto un altro quanto. Ma la differenza è questa: il qualcosa è diverso, dirò così, specificamente dall'altro qualcosa; e il quanto non è diverso così dall'altro quanto. Nel primo caso la diversità è intima, nel secondo estrinseca. Quindi solo la prima è vera mutazione. Ma ciò non toglie che il quanto muti; e muta, perchè è terminato.

(1) HEGEL, l. c.; K. FISCHER, l. c.

2. Il grado è l'essere per sè quantitativo, cioè di nuovo l'Uno. Ma l'Uno ora non è più quel di prima, cioè vuoto, indistinto, indifferente. Non è il vuoto Uno, perchè è l'unità, che ha in sè come momento il tanto; il continuo, che ha in sè come

(1) *Enc.*, § 106 [Zus.].

momento il discreto. Il tanto, il discreto è la concretezza dell'Uno, che è il grado.

Ogni grado è tale unità. Ciascuna unità ha un tanto determinato; e così tutte costituiscono una serie di uni, i quali differiscono tra loro, non già indifferentemente, come gli Uni che sono gli elementi primitivi della quantità, ma specificamente. Ogni grado, in quanto è il termine divenuto in sè semplice, esclude da sè l'altro, ed ha in questa esclusione la sua determinazione. Ciascuno è, dunque, una unità specifica [1].

Gli uni, che sono gli elementi primitivi della quantità, formano nella loro continuità i quanti determinati: i numeri. Così si ha la serie de' numeri: 1, 2, 3, ecc. I quanti determinati, che formano questa serie, sono differenti tra loro; ma ciò non toglie che ciascun termine si formi coll'aggiungere l'Uno all'antecedente. Ciascun termine, ogni numero, è la continuità di tanti uni; e su questa natura del numero si fonda la possibilità del calcolo.

Gli uni, invece, che sono i gradi (Primo, Secondo, Terzo, ecc.) formano una tal serie, che ciascun termine non si ha coll'aggiunger l'Uno all'antecedente. Primo + Uno, come ho detto, non fa Secondo; Secondo + Uno non fa Terzo, ecc. E perciò questi uni non possono più numerarsi e quindi non più calcolarsi come gli uni (elementi de' numeri) e come i numeri.

Essi si numerano, ma non più così: 1, 2, 3, 4, ecc.; ma così: Primo, Secondo, Terzo, ecc. La loro serie non è più semplice enumerazione, ma graduazione; non è più semplicemente numerale, ma numerale ordinativa.

---

[1] HEGEL, *Scienza della Logica*, 1, p. 246; K. FISCHER, p. 80.

Le due serie sono, dunque, tutte e due lo sviluppo dell'Uno; ma lo sviluppo e quindi la serie è diversa, perchè l'Uno è diverso.

Nella prima serie l'Uno si sviluppa come semplice quantità.

Nella seconda serie l'Uno si sviluppa come ordine (grado, dignità, misura).

L'Uno della prima serie è la qualità che passa a quantità.

L'Uno della seconda serie è la quantità qualitativa, la quantità che ritorna qualità. E infatti ciascun grado è una unità specifica; e in questa specificazione (graduazione) consiste il loro nuovo essere qualitativo.

L'Uno della prima serie è quello, in cui la qualità non si altera più, cioè finisce come qualità.

L'Uno della seconda serie è quello, in cui la quantità non si numera davvero più — non è più unità discreta o numerica; cioè finisce come pura quantità. Ho detto: non si numera più. E infatti, quando dico: Primo, Secondo, ecc., non numero davvero, semplicemente. Numerare importa continuità nella forma della discrezione, del tanto. E qui invece il tanto, il discreto, il numero, non è forma, ma semplice momento della continuità (della unità, che è il grado). Appunto perchè il numero non è scomparso assolutamente, ma è rimasto come momento, io numero dicendo: Primo, Secondo, ecc. Ma questo numerare non è il semplice numerare; non è il calcolare.

Infine l'Uno della prima serie è l'essere per sè qualitativo. L'uno della seconda serie è, come ho detto, l'essere per sè quantitativo: l'atomo, la monade quantitativa.

Esempio della differenza tra il semplice numero e il grado (quanto estensivo e quanto intensivo). Un corpo è

quanto estensivo, se la sua gravità è valutata secondo la moltitudine delle molecole che lo compongono. È quanto intensivo, se la sua gravità è valutata secondo la pressione che fa sopra di me. La pressione, maggiore o minore, è sempre qualcosa di semplice e individuale. Tale è anche il calore. Ogni grado di calore è sentito come qualcosa di assolutamente semplice, non di moltiplice.

Così quella risoluzione della differenza della unità e del tanto, della continuità e della discrezione, che era il problema della numerazione e del calcolo in generale, e che in questo non è risoluta, perchè il risultato del calcolo è sempre un numero; una tal risoluzione ha luogo nel grado.

Pure questa risoluzione nel grado non è perfetta; giacchè, sebbene il grado sia tale unità che ha in sè come momento i molti, cioè il tanto, ciò non di meno dipende ancora dal tanto come tanto (da' molti), e perciò muta come muta il tanto. Esso si distingue da quella unità che è il numero, perchè è unità specifica; ma con tuttociò è numero (numero ordinativo), e perciò si numera (è la serie: Primo, Secondo, ecc.), perchè l'unità specifica è altra, se altro è il tanto.

Insomma il grado, appunto perchè è quanto intensivo, cioè quanto qualitativo, cresce e decresce come il quanto in generale, e muta specificamente come il qualcosa (il quale) in generale. È una doppia mutazione, che è una mutazione: quantitativa e qualitativa insieme; e ciò dipende da questo, che il tanto non è perfettamente risoluto; i molti non sono ancora assolutamente vinti dall'unità. Non sono vinti, perchè l'unità, in quanto specifica, è sempre ciò che la fanno i molti come molti. I molti sarebbero davvero superati, se, mutando i molti, la unità non mutasse.

Abbiamo qui, dunque, un nuovo progresso all'infinito: il grado cresce e decresce indefinitamente. È un doppio progresso in uno: quantitativo e qualitativo.

E come nel semplice progresso qualitativo e nel semplice progresso quantitativo, il qualcosa e il numero mostrano la propria infinità e si risolvono, quello nell'Uno e questo nel grado; così nel nuovo progressò, quantitativo e qualitativo insieme, il grado mostra la sua infinità, e si risolve in una nuova unità (in un nuovo Uno o essere per sè), la quale differisce dall'Uno puramente qualitativo, in quanto questo è senza i molti; differisce dall'Uno semplicemente quantitativo, cioè dal grado, in quanto questo è l'unità mutabile de' molti mutabili; ed essa invece, la nuova unità, è la unità immutabile, costante, de' molti mutabili [1]. Il grado è l'unità specifica, che, come Uno, muta indefinitamente, e perciò non è l'unità attuale de' molti (del tanto). Tale è solo la nuova unità, il nuovo Uno, che non muta. Solo così il tanto è davvero risoluto e vinto nella unità (nel quanto), la discrezione nella continuità. E vale a dire, è risoluta la quantità.

3. Il quanto estensivo, dice Hegel [2], ha il tanto come dentro di sè; il quanto intensivo ha il tanto come fuori di sè. Il tanto è la determinazione del quanto estensivo, il suo termine. E giacchè il tanto è questo e questo, cresce e decresce (il tanto, come termine, scorre), il quanto cresce e decresce: in generale, si estende. Ma il tanto coincide nella unità (è momento), fuori di cui egli è come tanto (molto);

---

(1) K. Fischer, p. 81.
(2) *Scienza della Logica*, I, 247, 271-2.

e così il quanto diventa intensivo. E d'altra parte quella unità semplice (specifica), che è il quanto intensivo, ha la sua determinazione solamente nel tanto come suo proprio; e come indifferente verso gli altri quanti intensivi, i quali sono determinati da altri tanti, egli ha in sè stesso la esteriorità del tanto (è unità mutabile dei molti mutabili). E così è estensivo.

Questa *identità* de' due quanti, estensivo ed intensivo, in cui il quanto ha il tanto fuori di sè in quanto l'ha dentro, e l'ha dentro in quanto l'ha fuori (quindi i due progressi all'infinito), è l'unità che si ripiega in sè stessa mediante la negazione delle sue differenze (quanto estensivo e quanto intensivo); e perciò è un quanto, che è indifferente verso la sua determinazione quantitativa. Questa indifferenza, che ora è la determinazione propria del quanto, prima era l'infinito (quantitativo), come limite insuperabile, ed esterno al quanto, come un perpetuo *di là*. Ora questo *di là*, questa esteriorità, è divenuto il momento proprio del quanto; il quale così è in sè estrinseco e diverso da sè medesimo; e, dirò così, repelle sè stesso. Quindi non è un quanto, ma due (molti) quanti; i quali non valgono come sono in sè stessi e ciascuno per sè immediatamente, ma come momenti d'una semplice unità; e questa unità è ora la determinazione del quanto. Il quanto è estrinseco a sè stesso, in quanto consiste nel rapporto di un quanto a un altro quanto; ciascuno dei quali ha la sua determinazione soltanto in questo rapporto; ciascuno è ciò che è, soltanto nell'altro e mediante l'altro. Il quanto così, ripiegato in sè stesso nella sua esteriorità e divenuto unità semplice e costante, è la *relazione quantitativa*.

Il quanto ora non è più un quanto particolare (estensivo e intensivo), ma una relazione di quanti. I quali sono semplici lati o momenti dell'unità (relazione), perchè essi mutano, e la relazione non muta; e, d'altra parte, non possono mutare che dentro i limiti della relazione. La relazione è il *termine immutabile* nel loro cangiamento. Essi possono aumentare e diminuire; ma questa mutazione ha nella relazione come termine immutabile una *norma*, una ragione, una proporzione (una misura). Dicendo p. e. $^2/_4$, noi abbiamo due quanti, i quali non sono presi nel loro valore immediato, ma nel loro rapporto. Questo rapporto (l'*esponente* della relazione) è esso stesso un quanto; il quale si distingue da' quanti, che si riferiscono l'uno all'altro, in ciò: che, mutando il rapporto, muta la relazione stessa; e al contrario, mutando i due quanti, la relazione rimane la stessa, finchè l'esponente non muta. Noi possiamo mettere $^3/_6$ in luogo di $^2/_4$, senza che la relazione muti, perchè l'esponente 2 ne' due casi rimane lo stesso [1].

I quanti, che si riferiscono l'uno all'altro, si dicono *termini* della relazione; la loro *unità costante* e in generale il loro essere *l'uno nell'altro*, si dice l'*esponente* della relazione. La relazione è, dunque, *quantitativa* nei suoi termini; *qualitativa* nell'esponente [2]. Dalla relazione quantitativa ha origine una nuova considerazione del quanto, cioè quella della sua *variazione*. Il quanto si dice *variabile*, se muta secondo una relazione o legge costante.

---

(1) HEGEL, *Enciclop.*, § 105 [Zus.].
(2) FISCHER, pag. 81; WEISSENBORN, op. cit., p. 166.

4. Dalle tre forme di calcolo nascono tre forme di relazioni o esponenti:

a) L'esponente è la *differenza* o *somma costante* dei quanti: proporzione aritmetica, diretta o inversa. $y - x = p$.

b) L'esponente è il *quoziente* o *prodotto costante* dei quanti: proporzione geometrica, diretta o inversa. $\frac{y}{x} = p$; $yx = p$.

c) L'esponente non è più un quanto immediato; nè una differenza o somma costante, nè un quoziente o prodotto costante; ma muta e si sviluppa esso stesso secondo una *ragione* (legge) *costante* insieme co' due quanti. La relazione, espressa nel modo più semplice, è tale, che l'uno de' due quanti forma la radice o la potenza dell'altro. $\frac{y^2}{x} = p \left(\frac{y}{x} = 2\,\frac{dy}{dx}\right)$.

Sulla relazione quantitativa si fonda la *funzionalità* de' quanti. Ne' tre casi precedenti x è funzione di y, e viceversa.

5. I lati o termini della relazione quantitativa sono ancora quanti immediati, e in generale la stessa relazione è un quanto immediato; la determinazione qualitativa e la quantitativa sono ancora estrinseche l'una all'altra; l'unità della qualità e della quantità è ancora in una forma quantitativa. Solo nella relazione come *ragione* (legge) *costante* de' quanti, la quantità è davvero ripiegata in sè stessa nella sua esteriorità; cioè l'essere per sè e l'indifferenza verso la determinazione sono in essa una cosa medesima. Questa unità è la *misura*.

§ 4.

Riassunto.

I *gradi* principali dello sviluppo della quantità sono i seguenti:

1) Quantità pura: *essere* quantitativo.
   a) Quantità continua;
   b) Quantità discreta.

2) Quantità determinata, o quanto: *esserci* quantitativo.
   a) Quanto continuo;
   b) Quanto discreto: numero.

3) Quanto infinito: *essere per sè* quantitativo.
   a) Grado;
   b) Relazione quantitativa.

Il primo grado è l'essere quantitativo indeterminato.

Il secondo è l'essere quantitativo determinato.

Il terzo è l'unità dell'indeterminato e del determinato, cioè l'essere quantitativo determinato (terminato) per sè stesso: il grado.

Qui abbiamo, dunque, di nuovo: *essere*, *esserci*, *essere per sè*. E siccome l'essere quantitativo (la quantità) è un *molto* (continuità e discrezione: l'essere indifferente verso la sua determinazione), ciascun grado si duplica:

1. Essere { essere continuo; essere discreto.
2. Esserci { continuo; discreto.
3. Essere per sè { continuo: grado. discreto: relazione.

Nell'ultimo grado la quantità già si risolve, e cessa di essere semplice quantità. Come nell'Uno

qualitativo la qualità non si fa più quale (non si qualifica più), così nell'Uno quantitativo (nel grado), la quantità non si fa più quanta; non si numera più semplicemente: si risolve già come quantità, e ritorna qualità. Essere quantitativo è, infatti, quello che è indifferente verso la sua determinazione. Ora nel grado, nella unità specifica de' molti, questa indifferenza cessa; e ciò vuol dire, che la quantità non è più semplice quantità, ma qualità.

Il processo dialettico dal puro essere quantitativo alla misura (alla modalità o essere modale) è dunque il seguente:

Il puro essere quantitativo è l'assoluta discrezione. L'assoluta discrezione, in quanto è la pura indifferenza de' molti uni, nega sè stessa; e questa negazione è la continuità: la quantità continua.

La quantità continua, la pura continuità, nega sè stessa, perchè è unità interminata, indeterminata. Questa negazione è la quantità determinata, il continuo discreto, il quanto.

Il quanto nega sè stesso, perchè è un molto che è la possibilità di ogni molto, è in sè ogni molto: come l'esserci è la possibilità d'ogni qualità; è in sè ogni qualità. Questa negazione è il quanto determinato: il numero.

Il numero nega sè stesso, perchè è l'unità come tanti uni, il quanto come tanto: il tanto è il termine del quanto (il molto, dell'unità). Questa negazione è la numerazione e il calcolo: la mutazione del numero.

La mutazione (la numerazione, il calcolo) nega sè stessa, perchè è il termine che scorre, diviene: il numero si estende indefinitamente: è innumerabile. Questa negazione, cioè il termine che non ha

termine, il termine che termina sè stesso, è l'infinità del quanto: il grado (il quanto intensivo).

Il grado nega sè stesso, perchè è l'unità specifica dei molti, mutabile indefinitamente. Questa negazione è l'unità costante de' molti mutabili: la relazione quantitativa. La relazione quantitativa, come ragione o regola costante del cangiamento quantitativo (della variazione), è la misura [1].

Stimo pregio dell'opera riferire qui le parole, colle quali Hegel conchiude la sua dottrina della quantità [2]: « A prima vista la quantità come tale apparisce opposta alla qualità. Ma la quantità è essa stessa una qualità: una determinazione in generale, che si riferisce a sè stessa, distinta dall'altra determinazione opposta, che è la qualità come tale. Senonchè essa non è soltanto una qualità, ma è la verità appunto della qualità; questa, spiegandosi, è passata in quella. La quantità poi nella sua verità è la esteriorità ripiegata in sè stessa, non indifferente. Così essa è la qualità stessa.... Perchè sia posta la totalità, si richiede il duplice passaggio: non solo quello dell'una determinazione nell'altra opposta, ma, del pari, quello di quest'altra, cioè il suo ritorno, nella prima. Nel primo passaggio ha luogo la identità, soltanto in sè, delle due determinazioni; la qualità è contenuta nella quantità: la quale così è ancora una determinazione parziale e opposta. Che questa, viceversa, sia contenuta, del pari, nella prima e sia, in quanto risoluta, questa stessa, si vede nel secondo passaggio, che è ritorno ». Questa osservazione sulla necessità del duplice passaggio è di gran rilievo pel concetto del metodo scientifico.

---

(1) Cfr. K. Fischer, p. 84.
(2) *Scienza della Logica*, I, p. 378.

CAPO III.

La misura.

§ 1.

La misura in generale (pura misura); e la misura determinata.

1. L'essere è originariamente qualità. La qualità si risolve nella quantità. La quantità si risolve di nuovo nella qualità; e così si ha la misura.

La misura (modalità) è l'unità della qualità e della quantità.

Il vero essere non è, dunque, nè la semplice qualità, nè la semplice quantità, ma la loro unità: la misura. Qualità e quantità sono semplici momenti dell'essere.

L'essere come qualità è il qualcosa; la qualità è la continuità del qualcosa. L'essere come quantità è l'Uno; la quantità è la continuità dell'Uno. Il punto essenziale *(punctum saliens)* della qualità è il termine; il punto essenziale della quantità è il numero; ogni quale è terminato, è tale; ogni quanto è numerato, è tanto. Il qualcosa si dichiara interminabile (continuità del qualcosa), e questa contradizione si risolve nell'Uno; l'Uno è la qualità che non è più qualità. Il quanto (il numero, il tanto) si dichiara innumerabile (continuità dell'Uno), e questa contradizione si risolve nel nuovo Uno, nella unità costante dei molti, nella relazione quantitativa; la relazione quantitativa non è più la semplice quantità; è di nuovo qualità.

Il difetto dell'essere come semplice qualità è di essere interminabile; il difetto dell'essere come semplice quantità è di essere innumerabile. Il primo difetto si toglie, in quanto l'essere è quantità, giacchè, come quantità, è Uno; il secondo difetto si toglie, in quanto l'essere è qualità, giacchè, come qualità, è qualcosa. Il vero essere è, dunque, l'essere che è unità di qualità e di quantità, cioè l'essere che ha una misura.

Misura vuol dire modo, temperamento. Tutto quel che è, ha misura. (*Est modus in rebus. — Vetus verbum, Deum omnia, quae fecit, numero, pondere et mensura fecisse* (1)). La quantità tempera la qualità; il qualcosa interminabile diventa Uno. La qualità tempera la quantità; il quanto innumerabile diventa di nuovo qualcosa. Questo comune temperamento (unità di qualità e quantità) è la misura: la modalità dell'essere.

Ogni cosa ha misura. Sviluppiamo questo concetto: così spiegheremo più il concetto della misura.

Ogni cosa è un quanto. Come quanto, è variabile; cioè, può crescere e decrescere, esser posta nella forma del più e del meno. Ma questa variabilità ha un termine; il più e il meno non può andare all'infinito. Se, variando, la cosa passa il suo termine, non è più quella, non ha più la stessa qualità. Il termine di una cosa nella sua mutazione quantitativa (nel più e nel meno) è la sua qualità; la qualità determina qui, termina, costringe in certi limiti la quantità. Esempi: ogni vegetale, ogni animale, l'uomo stesso come animale, è un quanto,

(1) [« *Vetus verbum* etc. » espressione di Leibniz, già citata dall'Erdmann, *Grundr. d. Log. u. Met.*, dritte verbess. Aufl. Halle, 1848, p. 56]

ha una grandezza, che può variare, essere più o meno, tanta e tanta, ma dentro certi termini. Se questi termini sono oltrepassati, non si ha più il vegetale, l'animale, l'uomo. Quel che determina qui (termina) è il concetto qualitativo del vegetale, dell'animale, dell'uomo. Reciprocamente: la quantità termina la qualità. La qualità, infatti, è la stessa qualità solo ne' termini della quantità: al di là di questi termini non è la stessa. La misura è quindi la terminazione reciproca di qualità e quantità.

Ciò si vede anche nelle cose morali. Ogni virtù particolare ha la sua misura: il *medium* aristotelico. La beneficenza può variare, senza cessare di esser beneficenza; ma, se passa il suo termine, diventa prodigalità. La parsimonia diventa avarizia. L'esattezza, pedanteria. La libertà, licenza. L'autorità, tirannia, ecc. ecc.

In questa reciproca terminazione di qualità e quantità consiste il valore della misura. La misura non è il semplice modo, come quando si dice: ciò che importa è la sostanza, l'essenza; il modo, la maniera non fa nulla. In questo detto il modo è l'esteriorità astratta, l'indifferenza verso ogni determinazione qualitativa e quantitativa. Ma non è meno vero che in molte cose tutto dipende dal modo; il quale così è considerato come essenzialmente proprio della sostanza d'una cosa. In questo senso il modo non è più esteriorità astratta. E la misura è di certo esteriorità, un più o un meno; ma nello stesso tempo è una determinazione semplice e ripiegata in sè stessa, e non soltanto esterna e indifferente. Così è la verità concreta dell'essere. Perciò i popoli hanno venerato nella misura qualcosa d'inviolabile e sacro [1]. — Senso della misura negli Elleni, non negl'Indi.

(1) Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, I, 384.

« Ogni cosa ha una misura » vuol dire non solo: vi ha tante misure quanti sono i concetti delle cose, ma: vi ha una misura universale di tutte le cose. Questa misura universale, disse un greco (Protagora), è l'uomo. E l'uomo, disse un altro greco (Socrate). Differenza tra l'uomo di Protagora e quello di Socrate: quello l'individuo, questo l'universale. Socrate fonda l'antropologismo davvero [1].

A questo detto si contrappone l'altro: la misura d'ogni cosa è l'Ente, Dio. Ma cos'è l'Ente, cos'è Dio?

Quando si dice: l'uomo è misura di ogni cosa, si afferma che le cose non sono per sè, ma sono quel che sono per l'uomo, solo per l'uomo; il loro unico valore è il loro essere per l'uomo; il loro essere (essere in sè) è il loro essere per altro (per l'uomo); l'uomo è la loro verità. — Ora l'uomo conosce e vuole, sa e fa: teoria e pratica. Quindi le cose sono e come l'uomo le sa e come le fa: il loro essere è la cognizione umana di esse e il fine umano in esse, la loro conoscibilità e utilità (idealismo, eudemonismo).

Secondo quel che s'intende per uomo, idealismo e eudemonismo hanno diverse determinazioni. Se si piglia nel senso de' sofisti, si ha quel risultato teoretico e pratico, che tutti sanno: negazione della scienza, negazione della virtù.

L'uomo è misura d'ogni cosa è il psicologismo (antropologismo). A questo si contrappone l'ontologismo (teologismo). Ma cos'è l'Ente, ripeto, cos'è Dio? Qui giace Nocco.

Gioberti li contrappose prima; e poi disse: il psicologismo trascendente è il vero ontologismo [2]. Ciò vuol dire: Dio non è l'Ente semplicemente, ma lo spirito, la psiche assoluta. — Dio è essenzialmente umano: antropologismo vuol dire umanità di Dio (e quindi di tutte

(1) [Vedi lo scritto dell'Autore su *La dottrina di Socrate* nel vol. *Da Socrate a Hegel*]
(2) [Cfr. sopra pag. 80]

le cose). E però il principio: Dio è la misura d'ogni cosa, contrapposto assolutamente all'altro: l'uomo è la misura ecc. vuol dire la negazione d'ogni umanità in Dio.

Altro è dire: la misura d'ogni cosa è Dio; altro: Dio è la misura d'ogni cosa. Nel secondo caso si dà la definizione di Dio, e si dice: Dio non è altro (di più) che la misura. Ora la misura è una determinazione dell'assoluto, ma non è certo la suprema determinazione. Così dicendo: Dio è l'essere, non definisco davvero Dio. La vera definizione è: Dio è l'assoluto spirito. (Il Creatore [1]).

2. Fin qui della semplice e pura misura.

Pura misura vuol dire indeterminata, come qualità e quantità pure vuol dire indeterminate.

Ma la misura è unità di qualità e quantità; qualità e quantità sono essenzialmente un quale e un quanto, cioè qualità e quantità determinate; adunque, la misura è essenzialmente unità di quale e quanto, cioè determinata unità di qualità e quantità: determinata misura.

La quantità termina la qualità, e questa quella. Questa reciproca terminazione è la misura. La determinata misura è la reciproca terminazione d'un quanto e di un quale; cioè un determinato quale ne' termini di un determinato quanto, e un determinato quanto nei termini di un determinato quale. In verità è la misura quella che determina realmente il quale e il quanto; i quali così sono suoi momenti, ed essa è la loro unità; unità determinante.

« Ogni cosa è misura » (ha misura, modo) vuol dire dunque: ogni cosa è una determinata relazione della sua qualità e della sua quantità.

---

(1) [Hegel: « L'Assoluto, Dio è la misura di tutte le cose non è una definizione più fortemente panteistica dell'altra: l'Assoluto, Dio è l'essere; ma infinitamente più vera » (*o. c.*, l. c.)]

Esempi: la selva, la capigliatura. La selva non è semplice quale (albero), nè semplice quanto (numero); ma una determinata relazione di quale e quanto. La qualità della selva non è solo quella dell'albero, ma una certa quantità di alberi. La quantità della selva non è solo quella del numero, giacchè non ogni numero d'alberi è selva; ma è un numero terminato di alberi; e questo termine è la sua qualità. Così la qualità (l'esser selva) termina la quantità, e questa quella.

Così della capigliatura. Due, tre, pochi capelli non fanno una capigliatura.

§ 2.

La misura quantitativa.

La misura è l'unità di qualità e quantità.

La misura è dunque:

Tale unità nella forma della quantità: misura quantitativa.

Tale unità nella forma della qualità: misura qualitativa.

a) La norma.

Ogni quale determinato, ogni qualcosa, è un quanto determinato. Come quanto determinato, è un numero, un tanto; dice: tanti uni. In quanto dice: tanti uni, ha una misura quantitativa. La misura quantitativa vuol dire: quanti uni si richiedono per formare quel determinato quale?

Adunque, nella misura quantitativa sono da considerare prima due cose: l'Uno e il tanto. Ma l'Uno qui non è l'Uno vuoto, indifferente, l'Uno che, continuandosi, è il numero. Se l'Uno fosse tale, il quanto determinato sarebbe semplice quanto; non sarebbe un quale determinato.

L'Uno qui è esso stesso un quale determinato, un'unità qualitativa, unità in sè determinata: piede, metro, ecc. [1]. E perciò il quanto, che consta di tanti uni, di tanti uni così fatti, è un determinato quale.

Alla domanda sulla semplice qualità d'una cosa, si risponde semplicemente: è tale.

A quella sulla semplice quantità, si risponde: è tanta.

Alla domanda sulla misura quantitativa non si può rispondere che così: tanti tali: tanti uni (tanti piedi, tanti metri...).

Il tale qui è l'unità qualitativa.

I momenti dunque della misura quantitativa sono il tale e il tanto: l'unità come tale e l'unità come tanto (l'unità discreta, numerica, de' tali uni).

Togliete il tale, e non avrete più che il semplice numero, non un quale determinato.

Il tale (l'unità qualitativa) è ciò che si dice norma, o misura misurante (μέτρον).

Il tanto è ciò che dicesi misura misurata (*demensum*, μέτρημα).

La misura come norma è dunque la unità (il tale), che è contenuta tante volte nella grandezza d'un qualcosa.

E la misura come misura misurata è le tante volte, che l'unità (la norma) è presa per avere la grandezza del qualcosa.

La misura è insieme misurante e misurata; perchè, se non è misurante, il qualcosa è semplice tanto (numero); se non è misurata, il qualcosa è un quale indeterminato, un quale senza tanto.

(1) Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, I, 389.

Le cose, essendo diversi quali, esigono diverse norme; non ogni cosa può esser misurata colla stessa norma. La norma non è un semplice quanto, ma un quale che è quanto; e perciò deve avere una relazione di omogeneità con ciò che essa misura. Ciò che è indifferente (arbitrario) è soltanto la norma come quanto, non come quale. E anche in questa indifferenza vi sono norme che meritano la preferenza, perchè sono più naturali, e più facili ad essere ammesse per accordi convenzionali, e riconosciute generalmente. Così una lunghezza non può essere misurata che con un'altra lunghezza; e la norma più naturale è stato il piede, il palmo, il gomito. Dalla norma che misura le lunghezze, si distinguono quelle che misurano i volumi, i pesi, la intensità della coesione, la temperatura, la velocità, ecc. [1].

« Le cose non possono essere misurate senza norma; e se non sono misurate, non possono essere valutate nella loro grandezza, nè apprezzate nè divise pubblicamente. Ora, senza queste condizioni non ci è nè traffico nè commercio, e in generale è tolta ogni relazione giuridica, o ridotta a minime proporzioni. La norma come misura deve avere un valore universale quanto il numero, e pubblico nelle sue speciali forme quanto la favella. Senza il concetto della norma, non è possibile la valutazione logica della grandezza, e senza di questa nè la scientifica nè la civile. L'ultima esige, che sia stabilito quali devano essere le norme secondo la diversa considerazione delle cose. Ciò si fa per determinazioni positive, derivate da ragioni di opportunità ed utilità. Queste determinazioni devono valere universalmente; e ciò è una necessità politica, la quale cessa, dove cessa la politica comunità. L'esistenza di diverse norme presso lo stesso popolo è uno dei più gravi ostacoli della comunità, e del pari un chiaro segno che gli mancano i primi elementi della vita politica » [2].

(1) Cfr. ROSENKRANZ, op. cit., I, 236-40.
(2) K. FISCHER, *Log. u. Met.*², p. 302 seg.

b) La regola.

Dalla misura (misurata), come tanto, non dipende soltanto la grandezza di un qualcosa, ma anche la qualità. E allora la misura si dice regola.

Infatti, qualcosa si mostra tale, non una, ma più volte; non in uno, ma in più casi. Noi diciamo allora, che esso è (regolarmente) tale. Ciò che ci fa dir così è la moltitudine o la ripetizione degli stessi casi, in cui si mostra il qualcosa. In questo tanto consiste la regola; e da esso dipende la qualità del qualcosa. Ciascun caso è come una (la stessa) unità in sè determinata (Uno qualitativo); e la regola è il tanto, e tanto vale quanto e fin dove vale il tanto. Perciò noi diciamo misura misurata, in generale così l'uno come l'altro tanto; così quello che è il semplice numero determinato de' tali medesimi Uni, come quello che è il numero de' tali medesimi casi: così quello che determina la semplice quantità, come quello che determina anche la qualità del qualcosa.

Ma, come vi ha molti casi, in cui il qualcosa si mostra tale, e perciò noi diciamo che esso è regolarmente tale, così possono esservi altri casi, più o meno, ne' quali non si mostra tale. Questi casi formano l'eccezione alla regola. E giacchè il numero de' casi, in cui il qualcosa si mostra, non è limitato, nè si può affermare sicuramente che i casi in cui si mostrerà siano gli stessi di quelli in cui si è mostrato, l'eccezione è sempre possibile. Secondo il numero de' casi, che formano l'eccezione, la regola ha meno o più valore; e quando questo numero supera quello che costituisce la regola, l'eccezione diventa regola; cioè una nuova regola prende il

luogo della prima. La regola non è dunque niente di assoluto, appunto perchè consiste nel tanto, e il tanto è interminato; le regole che determinano lo stesso qualcosa, mutano e si succedono, secondo la novità de' casi.

In ciò consiste la differenza tra regola e legge. La legge è l'entità essenziale e principio de' fenomeni, e non dipende dal tanto; è assoluta, e non ammette eccezione; e perciò fa i fenomeni, tutti i fenomeni, quello che essi sono. La regola al contrario consta di casi, che sono tanti e tanti; non fa i casi, ma è fatta da' casi. Perciò quel che vi ha in essa di costante, è soltanto relativo.

c) Il quanto specificante.

Il qualcosa è un quanto. Come quanto, è indifferente verso la sua determinazione o termine quantitativo, verso il suo tanto. La selva può avere un numero maggiore o minore di alberi, la capigliatura un numero maggiore o minore di capelli, senza cessare per questo di essere selva e capigliatura: cioè, determinati quali. E così la stessa regola può constare d'un numero minore o maggiore di casi, senza cessare di essere la stessa.

Ma questa indifferenza non è assoluta, illimitata; giacchè, appunto perchè ogni cosa ha una misura (è una determinata relazione della sua qualità e della sua quantità), il suo termine quantitativo, il tanto, non può variare all'infinito, senza che il qualcosa cessi di essere quello che è, e non abbia più la stessa qualità. Non ogni numero di alberi è selva; non ogni numero di capelli è capigliatura; non ogni numero de' casi proprii d'un qualcosa è la stessa regola.

Ciò si vede, come ho notato sopra, anche nelle cose morali e politiche. Così « la costituzione d'uno Stato deve essere considerata indipendente non meno che dipendente dalla grandezza del suo territorio, dal numero degli abitanti, e da altre tali determinazioni quantitative. Se uno Stato ha un territorio di mille miglia quadrate e una popolazione di quattro milioni, un paio di miglia quadrate, o un paio di migliaia di abitanti di più o di meno non modificherà essenzialmente la sua costituzione. Ma in questo continuo aumento o diminuzione s'incontra finalmente un punto, in cui se accade una mutazione quantitativa, anche senza considerare altre ragioni, la qualità della costituzione non può rimanere la stessa. La costituzione di un piccolo cantone della Svizzera non si attaglia a un grande impero; quella della repubblica romana nel suo apogeo mal si confaceva alle piccole città dell'impero tedesco » [1].

Tutto ciò vuol dire: la misura (come misura misurata e come regola) non è un termine assolutamente fisso, immobile, e nondimeno non è assolutamente mutabile, mobile (non è un tanto assolutamente determinato, nè un tanto assolutamente indeterminato). — Termine assolutamente fisso è quello del qualcosa come semplice qualcosa, senza la quantità; giacchè se muta il termine, muta il qualcosa (mutazione qualitativa). Termine assolutamente mobile è quello del quanto come semplice quanto senza la qualità; giacchè se muta il termine, il quanto non muta qualitativamente. Termine nè assolutamente fisso nè assolutamente mobile è solo quello dell'essere, che è l'unità della qualità e della quantità: dell'essere come misura.

La misura dunque (misura misurata e regola), in quanto termine mobile, determina la quantità d'un qualcosa; in quanto termine fisso, determina

(1) Hegel, *Enciclop.*, § 108 [Zus.].

la qualità d'un qualcosa, e così è davvero la misura quantitativa, e quindi più che la semplice regola. Norma e regola sono soltanto momenti della misura quantitativa: alla norma corrisponde la qualità; alla regola la quantità, che determina la qualità. Ma questa determinazione è soltanto apparente; è una mera esigenza, che non ha mai effetto. Infatti la regola qualifica il qualcosa mediante il numero de' casi; il qualcosa è tale, perchè tanti sono i casi medesimamente tali. Ma perchè il caso in generale è tale? Si vede, che qui è presupposta la qualità del caso; e perciò non è davvero la quantità quella che determina la qualità. Questa è determinata soltanto dal termine in quanto fisso; e se questo termine muta, cioè diventa assolutamente mobile, la qualità del qualcosa non è più quella. Questo termine è quantitativo; e perciò la misura si dice qui quantitativa. Ma è un quanto che determina la qualità di un qualcosa (per cui il quale è questo quale), e perciò si dice specifico o qualificante. Perciò non è semplice quanto, ma misura (non quantifica soltanto, ma modifica).

La qualità, in quanto determinata così dalla quantità, si può dire funzione della quantità; giacchè cangia come cangia questa. Ma giacchè il quanto, il termine fisso, da cui dipende la qualità, ha una latitudine sua propria, nella quale come quanto può mutare senza che la qualità muti, la mutazione insieme quantitativa e qualitativa della qualità, prodotta dalla mutazione del quanto dentro e fuori della sua propria latitudine, può essere rappresentata da una linea nodale; i nodi significano le diverse qualificazioni.

« Essendo duplice », dice Hegel, « la determinazione quantitativa nel qualcosa, cioè quella, da cui dipende la

qualità, e quella che può essere mutata per aumento o diminuzione senza che la qualità muti, avviene che il qualcosa, che ha una misura, non sia più quello per la mutazione della sua quantità. Questo avvenimento apparisce da una parte come inaspettato, in quanto si può mutare la quantità senza mutare la misura e la qualità; d'altra parte se ne dà una facile e chiara spiegazione nello svanire a poco a poco. Si ricorre così di leggieri a questa categoria dell'a poco a poco, per rappresentare o spiegare il cessare di una qualità o di un qualcosa, in quanto pare che si possa così assistere quasi cogli occhi allo svanire, giacchè il quanto è posto come il termine estrinseco e di sua natura mutabile, e perciò la mutazione, come sola mutazione del quanto, s'intende da sè. Ma in realtà ciò non spiega nulla; la mutazione non è soltanto quantitativa, ma è insieme essenzialmente il passare di una qualità in un'altra; o più astrattamente dell'esserci nel non esserci. Questa è un'altra determinazione che quella dell'a poco a poco, la quale è soltanto diminuzione o aumento, e non esce dal giro della quantità.

« Gli antichi posero mente a un tal nesso tra la quantità e la qualità, per cui una mutazione, che apparisce meramente quantitativa, si volta di subito in mutazione qualitativa; ed esposero in esempi popolari le collisioni in cui cadono coloro che lo ignorano. Sono noti gli ἔλεγχοι di tal fatta sotto i nomi del calvo [φαλακρός] e del mucchio [σῶρος; quindi σωρείτης], cioè i modi di costringere uno a dire l'opposto di ciò che prima avea affermato. Si domandava: — Un capo o una coda (cavallina) diventa calva, se se ne strappa un sol capello, o cessa un mucchio di grano di esser un mucchio, se se ne leva via un sol granello? — Si rispondeva di no, senza difficoltà, perchè una tal sottrazione fa una differenza soltanto quantitativa e di nessun rilievo. Così si leva via un sol capello, un sol granello; e poi un altro solo, e un altro, e via via, sempre uno per volta. Alla fine si vede la mutazione qualitativa; il capo e la coda son divenuti calvi, e il mucchio è sparito. In quella risposta che si fa volta per volta si dimentica non

solo la ripetizione, ma non si considera che le quantità, per sè di nessun rilievo (come le minime spese), si sommano, e la somma fa il tutto, che è un quale; per modo che alla fine questo è scomparso: il capo e la coda rimangono senza capelli, e la borsa vuota.

« L'imbarazzo, la contradizione, che risulta da questo discorso, non è qualcosa di sofistico nel senso ordinario della parola, come se fosse un falso giuoco. Nel falso cade la volgare coscienza, prendendo una quantità per termine indifferente, cioè appunto come mera quantità. Questo supposto è confutato dal vedere, che la quantità è momento della misura e si connette colla qualità: ciò che è provato falso è la esclusiva affermazione dell'astratta determinazione quantitativa. — Perciò que' modi non sono uno scherzo vano e pedantesco, ma in sè giusti; e nascono da una coscienza che s'interessa de' fenomeni del pensiero.

« Il quanto, preso per termine indifferente, è il lato in cui un qualcosa viene, per così dire, aggredito senza sospetto e buttato giù. È questa l'astuzia dell'idea: prendere il qualcosa da quel lato, in cui non pare che entri in gioco la sua qualità; e veramente così, che l'ingrandimento di uno stato, de' beni di fortuna, ecc. il quale produce la infelicità dello stato, del proprietario, ecc., apparisca da prima come la loro ventura » [1].

§ 3.

La misura qualitativa.

La misura quantitativa, di cui ho detto fin qui, è la unità di qualità e quantità nella forma della quantità: come quanto. È quel termine, quantitativo, cioè quel quanto, la cui mutazione (assoluta) è mutazione della qualità. — La selva è unità di qualità (albero) e di quantità (numero di alberi). La sua misura quantitativa è questa unità come

(1) *Scienza della Logica*, I, pp. 390-92.

un determinato quanto; se questo quanto muta assolutamente, se gli alberi si riducono a 10, 9, 8, ecc., la selva non è più selva; muta qualità.

Qui è, dunque, la misura quantitativa quella che determina la qualità del qualcosa; un determinato numero di alberi fa selva la selva. Se tale misura è altra, altra è la qualità; la misura quantitativa, alterandosi, altera la qualità.

Ma, in verità, se la misura quantitativa altera la qualità, non si può dire che la origini; la modifica soltanto. Invece, è la qualità quella che origina la quantità, e quindi la stessa misura quantitativa. Così non ogni cosa (come ho già detto) può essere misurata colla stessa norma; la scelta della norma dipende dalla qualità della cosa. E la regola, che consiste nel numero dei casi, dipende dalla qualità del caso. Questa distinzione della semplice modificazione dalla origine circoscrive la dipendenza già dimostrata della qualità dalla quantità; di maniera che, quando noi diciamo: la qualità muta col mutare della quantità, ciò non importa altro che: una determinata qualità non può stare che con un determinato quanto (misura quantitativa); il quanto non può mutare indifferentemente, ma ha il suo termine nella qualità e perciò dipende da questa.

Questa dipendenza della quantità dalla qualità si vede dalla stessa origine loro. L'essere, infatti, è originariamente qualitativo; ed è quantitativo, solo in quanto è già qualitativo.

La qualità, dunque, origina la quantità; essa stessa è quella che si pone come quantità; un determinato quale si pone come un determinato quanto. — Perchè la selva è un determinato quanto: un determinato numero d'alberi? Perchè non è 2, 3, 4

alberi solamente? Perchè è selva; cioè, perchè è un determinato quale.

La selva (quel determinato quale, che è la selva, la qualità della selva) non è semplice qualità senza quantità (albero); non è semplice quantità senza qualità (numero); ma unità di qualità (albero) e di quantità (numero) nella forma della qualità. La selva è un quale, che è unità di quale e quanto.

Questa qualità, che origina e pone la quantità, e quindi la stessa misura quantitativa, e così è la verità della misura quantitativa; questa qualità, che è unità di qualità e quantità nella forma della qualità, questa è la misura qualitativa.

La misura quantitativa, in quanto modifica la qualità, è quanto qualificante.

La misura qualitativa, in quanto pone e invera la quantitativa, è quale quantificante.

Esempi reali della misura qualitativa. 1. « La temperatura è una qualità, in cui si distinguono i due lati, il quanto esterno, e lo specifico. Come quanto, è temperatura esterna, cioè quella di un corpo, considerato come ambiente comune; e si ammette che cangi per progressione aritmetica, cioè cresca o decresca uniformemente. I diversi corpi, al contrario, che si trovano in essa, la ricevono diversamente, e la determinano colla lor propria misura, talmente che la temperatura di ciascun corpo non cangia immediatamente nella ragione diretta di quella dell'ambiente o di quella degli altri. Diversi corpi, paragonati in una medesima temperatura, danno i numeri proporzionati del loro calorico specifico, della loro capacità di calorico. Ma queste capacità mutano in diverse temperature; e con questa mutazione si connette quella della forma specifica. Nell'aumento o diminuzione della temperatura si mostra, quindi, una particolare specificazione. Il rapporto della temperatura, che è rappresentata come esterna, alla temperatura di un dato corpo, la quale dipende anche da quella, non

ha un esponente fisso; l'aumento o la diminuzione della seconda non procede uniformemente coll'aumento o diminuzione della prima » (1). — 2. Il corpo umano ha un determinato grado di calore organico, il cui cangiamento ha una misura; la quale non può essere oltrepassata senza che si distrugga la qualità stessa della vita. — 3. Ogni arte e ogni opera d'arte ha la sua determinata qualità, da cui dipendono immediatamente la estensione, i limiti, le relazioni quantitative ecc. — La poesia lirica ha una misura qualitativa, diversa da quella dell'epica. Dalla qualità della poesia è determinata non solo l'estensione esterna, ma il metro, la misura del verso, la struttura delle strofe, ecc. La qualità del dramma, p. e. una tragedia, determina la proporzione del tutto e delle parti. I diversi stili nell'architettura determinano diverse proporzioni: quelle dello stile bizantino sono diverse da quelle del gotico (2).

§ 4.

La misura reale e la relazione modale (relazione di misure).

La vera misura non è nè semplicemente l'una, nè semplicemente l'altra; ma quella che si è dichiarata l'una e l'altra, cioè insieme quantitativa e qualitativa.

Misura quantitativa e misura qualitativa sono semplici momenti della vera e reale misura.

Quando, dunque, si dice: tutto quel che è, ha una misura, ciò non vuol dire semplicemente, che ha una misura o quantitativa, o qualitativa: ma insieme l'una e l'altra in uno.

Niente ci è, che abbia una sola delle due misure; come niente ci è che sia semplicemente quanto, o semplicemente quale.

(1) HEGEL, *Scienza della Logica*, I, 395-6.
(2) Cfr. K. FISCHER, *Syst.*², p. 315-6.

La vera e reale misura come quantitativa è un quanto; come qualitativa è un quale; come reale misura, è un quanto che è quale, e un quale che è quanto.

Come quanto, ha un termine; è un tanto. Come quale, ha un termine; è un tale. Come quale e quanto, ha un termine; è un tale e tanto.

Termine vuol dire: una misura termina l'altra. E si terminano come quanti, come quali, e come quali e quanti insieme.

Il termine è reciproco. In questa reciprocità consiste la relazione delle misure: la relazione modale.

E come vi ha due specie di misura, la quantitativa e la qualitativa, che sono momenti della vera e reale misura, così vi ha due relazioni modali, la quantitativa e la qualitativa, che sono momenti della vera e reale relazione modale.

Chi dice relazione modale, dice già connessione delle cose. Immediatamente, la misura di una cosa ha la sua radice nella cosa stessa; giacchè la cosa è insieme un quale e un quanto (quindi misura quantitativa e qualitativa). Ma non è meno vero, che questa stessa misura è determinata anche dalle altre cose, cioè dalle loro proprie misure, giacchè anch'esse sono quali e quanti insieme e quindi misure. Così si ha la relazione delle misure, che è la prima forma (direi quasi il primo abbozzo) del nesso universale (o sistema) delle cose. La possibilità di questo nesso è nel concetto del termine; e il nesso stesso è quasi prenunziato nel cangiamento qualitativo e nella qualificazione dell'essere come assoluta alterazione (1).

Così la misura del microcosmo non è niente d'immediato, ma dipende da quella del macrocosmo. L'uomo è

(1) V. sopra pp. 219-20, 223-4.

alto da cinque a sei piedi, più o meno. Questa misura dipende da quella della terra; e la misura della terra da quella del sistema planetario; e questa da quella dell'universo. Se l'uomo non avesse una tale misura, e fosse alto due volte tanto o la metà, si troverebbe in una relazione ben diversa con l'intera natura. Ei non potrebbe p. e. cavalcare; abbisognerebbe d'una quantità diversa di alimento; ecc. [1].

Così la misura di ogni cosa consiste in una relazione di misure.

Un esempio reale, molto semplice, della relazione modale può essere quello che abbiamo tolto da Hegel per la misura qualitativa. In questo stesso esempio una temperatura, quella dell'ambiente, è considerata come esterna; e quindi il suo cangiamento come meramente quantitativo. Nondimeno essa stessa è una temperatura specifica, cioè quella dell'aria. Così non si ha più la relazione d'un semplice quanto a un quanto specifico, ma la relazione di due quanti specifici; cioè una relazione modale. — In questo esempio, una medesima qualità (la temperatura) è distinta in due lati, il quantitativo e il qualificativo (la qualità che determina la quantità); e questi sono i momenti della misura. Nella vera relazione modale, invece, i momenti consistono in due qualità (due quali), che sono esse stesse misure; come si vede ne' due seguenti esempi.

Esempio reale della relazione modale quantitativa (equilibrio: connessione quantitativa: Fisica): Due metalli mescolandosi fanno un prodotto, che è la somma de' loro pesi, ma non quella de' loro volumi.

Esempio reale della relazione modale qualitativa (affinità: connessione qualitativa: Chimica): Due sostanze (un acido e una base) prese in date proporzioni (come determinati quanti), si compenetrano in un p r o d o t t o n e u t r a l e (in una terza sostanza) [2].

---

(1) ROSENKRANZ, *La Scienza della Idea logica*, I, 235.
(2) Cfr. WEISSENBORN, *Logica e Metafisica*, p. 180-1.

§ 5.

L'IMMENSURABILE; E L'ASSOLUTA MISURA SI PASSA ALL'ESSENZA.

La relazione modale, i cui momenti sono m i s u r e e non già semplici quanti o quali, è essa stessa un q u a n t o e q u a l e.

Così la relazione modale ha un t e r m i n e: è f i n i t a.

Come finita, c a n g i a.

Quindi, come nel q u a l c o s a e nel q u a n t o, progresso indefinito della misura. In questo progresso la relazione modale si mostra sempre come l a t o o m o m e n t o d'una nuova relazione modale, d'una nuova misura.

Così, come il qualcosa si dichiara i n t e r m i n a b i l e e il numero i n n u m e r a b i l e, la misura si dichiara i m m e n s u r a b i l e.

Dichiarandosi immensurabile, la misura si contradice. Chi dice misura, dice infatti relazione modale. Chi dice relazione modale, dice una serie di relazioni, i cui termini si connettono insieme; e questa connessione, contenendo in sè tutte le relazioni, abbraccia e collega come una catena, e perciò determina e misura tutte le cose; giacchè le cose, come quanti e quali, sono misure e quindi relazioni modali. Chi dice misura, dice dunque la totalità delle relazioni, cioè la relazione (modale), che in sè comprende tutte le misure; la misura delle misure. Ma la misura delle misure, in quanto misura, è terminata, e quindi ha un'altra misura fuori di sè, e così all'infinito; e, in quanto misura delle misure, non può avere un'altra misura fuori di sè, cioè non è più misura. L'immensurabilità della misura è, dun-

que, la negazione della misura come misura delle misure, cioè come quella esigenza che è contenuta e dichiarata nel concetto stesso della misura. Dire: la misura si dichiara immensurabile, e dire: la misura delle misure non può essere misura, è lo stesso. Questa è la contradizione del concetto della misura: questo concetto non adempie quella esigenza, non risolve quel problema che nasce da esso (la misura o connessione di tutte le cose). Perciò contradice a sè stesso.

Ma, come la contradizione del qualcosa interminabile si risolve nell'infinito quale (nell'Uno), che non si qualifica più, e quella del quanto innumerabile nell'infinito quanto (grado o relazione quantitativa), che non si numera più, così la contradizione della misura immensurabile si risolve nella misura che non si misura più, cioè nella infinita o assoluta misura.

L'infinito quale termina sè stesso. L'infinito quanto numera sè stesso. L'infinita misura misura sè stessa.

L'infinito quale è l'Uno; l'infinito quanto è la misura; l'infinita misura non è più semplice misura. Cos'è?

L'infinito, — l'affermazione come negazione della negazione, — in quanto misura, ha come suoi momenti la qualità e la quantità, e non più i concetti più astratti dell'essere e non essere, del qualcosa ed altro, ecc.

La qualità è passata nella quantità, e la quantità nella qualità: e così l'una e l'altra si sono dichiarate negazioni.

Ma nella loro unità, che è la misura, la qualità e la quantità sono da prima distinte, e l'una è solamente mediante l'altra; la misura è quantitativa,

cioè la stessa unità nella forma della quantità (la quantità determina la qualità); e la misura è qualitativa, cioè l'unità nella forma della qualità (la qualità determina la quantità). Ora nel processo della relazione modale e nella dichiarazione della misura come immensurabile, l'immediatezza di questa unità è superata, cioè è conciliata assolutamente la differenza della qualità e della quantità. In questa indifferenza l'unità è posta come ciò che essa è in sè, cioè come semplice relazione verso sè stessa. Questa relazione contiene in sè come risoluto l'essere in generale e le sue forme o determinazioni. « Il processo della misura non è, infatti, soltanto la falsa infinità del progresso indefinito: il perenne mostrarsi della qualità nella quantità, e di questa in quella; ma è insieme la vera infinità della coincidenza (dell'essere) con sè stesso nel suo altro (nella sua differenza). Nella misura qualità e quantità sono da prima opposte, come qualcosa ed altro. Ora la qualità è in sè quantità, e viceversa la quantità è in sè qualità. Passando, dunque, nel processo della misura, l'una nell'altra, ciascuna di queste due determinazioni non fa che diventare ciò che essa è già in sè; e così abbiamo ora la negazione o risoluzione dell'essere e di tutte le sue forme ». L'essere come tale è quello che è, immediatamente: è la stessa immediatezza. Così è sempre un quale e un quanto; e tale è anche in generale come misura. Ora, invece, non è più nè quale nè quanto semplicemente; non è un quale tra' quali, nè un quanto tra' quanti, nè una misura tra le misure. Perciò non è più essere. Questo nuovo non essere (non il semplice non essere, ma l'unità negativa di tutto ciò che è semplicemente), questa immediatezza che, in quanto negazione di sè stessa, è relazione o mediazione verso

sè, e che, come tale relazione verso sè, è di nuovo immediatezza; questo nuovo essere è l'essenza.

« La misura era già in sè l'essenza, e il suo processo consiste nel porsi come ciò che essa è in sè. La coscienza ordinaria comprende le cose come immediate, come enti, dicendo: ogni cosa è un quale e un quanto e ha una misura. Ma poi queste determinazioni immediate non si mostrano ferme, anzi transitive; e l'essenza è il risultato della loro dialettica.

« Nell'essenza non ci è più transito, ma soltanto relazione. La forma della relazione nell'essere è soltanto la riflessione nostra; e nell'essenza, invece, la relazione (la riflessione) è la sua propria determinazione. Se, nel giro dell'essere, il qualcosa diventa altro, il qualcosa non è più. Non così nell'essenza; in cui non vi ha davvero transito, ma soltanto diversità, relazione dell'uno verso l'altro (il suo altro). Questo è un transito, che insieme non è transito; giacchè il diverso, passando nel diverso, non sparisce, anzi rimangono i diversi nella loro relazione ».

« Quando noi diciamo p. e. essere e non essere, l'essere è per sè (è immediato); e del pari il non essere. Non così il positivo, o il negativo. Di certo tutti e due hanno la determinazione dell'essere e del non essere. Ma il positivo, preso per sè, non ha senso; ed è quello che è, soltanto nella sua relazione verso il negativo. Lo stesso dicasi del negativo ».

« Nel giro dell'essere la relazione è soltanto in sè (è potenziale); nell'essenza, invece, è posta (è attuale). Questa è in generale la differenza delle forme dell'essere e dell'essenza. Nell'essere tutto è immediato; nell'essenza tutto è relativo » (1).

---

(1) HEGEL, *Enciclop.*, § 111 [*Zus.*, da cui son tolti anche i periodi precedenti chiusi tra virgolette].

Il problema, dunque, della relazione e connessione universale delle cose, originato dal processo della misura, ma non potuto risolvere da questo concetto, riceve la sua soluzione immediata nel concetto dell'essenza. L'essenza è la negazione o risoluzione dell'essere: non dell'essere semplicemente, ma dell'essere come totalità delle sue determinazioni. L'essere, in quanto risoluto, è l'essere che non *è*, ma è stato, era. E quando dico, è stato, era, non intendo il passato e l'anteriorità temporale dell'essere; giacchè le determinazioni temporali non appartengono a' concetti, che sono considerati nella Logica. Intendo, invece, il passato o la priorità logica soltanto; come quando dico: *A* è la ragione o il principio di *B*. Perciò, quando dico: l'essenza non è l'essere che *è*, ma l'essere che era, non intendo l'essere che era ed ora non è più, ma l'essere che era sempre, fin dal principio, a priori. L'espressione aristotelica di questo concetto è: τὸ τί ἦν εἶναι; quella dell'essere è: τὸ τί ἐστι.

L'essenza, cioè l'essere che era sempre e che deve essere pensato come anteriore a tutto ciò che è, è il principio dell'essere.

Il problema della logica è stato fin qui: cos'è l'essere? Ora il nuovo e più profondo problema è: cos'è l'essenza o il principio (1).

§ 6.

Riassunto.

I gradi principali dello sviluppo della misura sono i seguenti:

---

(1) HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 3; *Enciclop.*, § 102, p. 225; FISCHER, op. cit., 2.a ediz., 321, 1.a ediz., 95.

1) La misura, unità immediata di qualità e quantità, è

a) pura misura, che

b) si determina e distingue come misura quantitativa e misura qualitativa, e,

c) come unità concreta delle sue differenze, si pone come reale misura.

2) La reale misura, in quanto ciascuno de' suoi momenti è la totalità stessa della misura,

a) si determina come relazione di misure, o relazione modale, e

b) si distingue come relazione modale quantitativa e relazione modale qualitativa; e,

c) giacchè l'unità di questi momenti non arriva mai ad essere una reale relazione modale, ma si mostra sempre momento di un'altra relazione modale, così la misura si dichiara immensurabile.

3) Dichiarandosi immensurabile, la misura, come unità di qualità e quantità, e quindi come totalità dell'essere, si risolve nella infinita misura, che è l'essenza.

Il processo dialettico dalla pura misura all'essenza è, dunque, il seguente:

La pura e indeterminata misura, come unità immediata di qualità e quantità, si risolve nella determinata misura; perchè la qualità è essenzialmente un quale e la quantità un quanto, e perciò la loro unità è essenzialmente determinata.

Immediatamente, questa determinazione è la misura quantitativa; perchè, consistendo il concetto della misura nella risoluzione della quantità nella qualità, la forma immediata di questa loro unità non può essere che il quanto. Ora la misura quantitativa non determina, come dice il suo concetto, ma invece p r e s u p p o n e la qualità, ed è determinata da questa (come norma, presuppone la qualità della cosa, che essa misura; come regola, la qualità del caso; come quanto specifico, il termine qualitativo); e perciò si risolve nella misura qualitativa.

La misura qualitativa, è, come unità delle due forme della misura, la misura reale è terminata da un'altra misura; e così si risolve nella relazione modale.

La relazione modale è anch'essa terminata, quantitativamente e qualitativamente, e così si scioglie nell'immensurabile.

La contradizione dell'immensurabile si risolve nella infinita misura, che non è più essere, ma e s s e n z a; cioè principio o priorità dell'essere.

SEZIONE SECONDA.

L'ESSENZA.

CAPO I.

L'ESSENZA COME RIFLESSIONE IN SÈ STESSA.

§ 1.

L'ESSENZA IN GENERALE; ESSENZA E PARVENZA.

L'essenza è la negazione dell'essere. L'essere è qualità, quantità, misura. La qualità si risolve nell'infinito quale, e così si ha la quantità. La quantità si risolve nell'infinito quanto; e così si ha la misura. La misura si risolve nell'infinita o assoluta misura; e così si ha l'essenza. L'essenza, dunque, è la risoluzione assoluta dell'essere; cioè, non la negazione dell'essere semplicemente, o dell'essere determinato, ma la negazione della totalità dell'essere.

Se fosse la negazione dell'essere semplicemente, sarebbe il semplice non essere. Se fosse la negazione dell'essere determinato, sarebbe una forma determinata dell'essere: determinato quale, determinato quanto, determinata misura. Come negazione della totalità dell'essere, l'essenza non si può determinare nè come quale, nè come quanto, nè come misura.

L'essere, nelle sue tre forme della qualità, della quantità e della misura, è l'essere immediato,

tutto quel che è immediatamente, è un quale, un quanto, ed ha una misura.

L'essenza, come negazione della totalità dell'essere, come assoluta misura o indifferenza di tutto quello che è immediatamente, non è niente d'immediato: è mediazione (relazione, riflessione).

Tale è la determinazione originaria dell'essenza. Ciò vuol dire: il vero essere non è l'essere, l'essere immediato, ma l'essenza, l'essere come mediazione; l'essere è momento dell'essenza, e l'essenza è il principio e la verità dell'essere.

Quando si dice: l'essenza è la negazione dell'essere, di tutte le determinazioni dell'essere, è facile equivocare e pigliare il puro essere in cambio dell'essenza: giacchè il concetto del puro essere anche presuppone la negazione di ogni essere determinato, immediato e finito. Ma vi ha gran differenza tra le due negazioni: quella da cui risulta il puro essere, e quella da cui risulta l'essenza. La prima è estrinseca all'essere; estrinseca all'essere è la determinazione, che viene negata; e perciò anche dopo la negazione, l'essere determinato rimane come contrapposto all'essere; non è, infatti, negato in sè, assolutamente, ma rispetto a quella semplice e indeterminata unità, che è il puro essere, cioè relativamente e quindi estrinsecamente. La negazione è l'astrazione; la quale, togliendo via le determinazioni da ciò che rimane come puro essere, le pone quasi in un altro luogo, e le lascia stare immediate come sono, così prima, come dopo la negazione. Così l'essere, il risultato artificiale della negazione, non è nè a sè nè per sè, ma mediante altro, cioè la riflessione esterna ed astraente; e perciò è unità vuota, immobile, indeterminata. La seconda negazione, invece, quella da cui risulta l'essenza, non è estranea all'essere, ma intima; è la sua propria negatività, e il movimento infinito dell'essere. È l'essere stesso che nega sè stesso, cioè tutte le sue determinazioni immediate: qualità, quantità, misura. E perciò, come essenza, non è soltanto a sè, ma per sè. Come a sè, è indifferente verso ogni determinazione dell'essere; non è più ad altro, nè altro, perchè la relazione verso altro è stata già risoluta. Ma, se fosse solo così, sarebbe la pura astratta essenza. Essa è anche per sè; perchè questa negatività, questo risolversi dell'altro, e della determinazione propria dell'essere, è l'essere stesso in quanto essenza [1].

Per ben comprendere questa determinazione, la definizione generale dell'essenza, bisogna farsi un giusto concetto di quel che è ora l'essere rispetto alla sua negazione: all'essenza. Io esprimo questa nuova posizione dell'essere così: l'essere è momento dell'essenza. Bisogna dichiarare questa posizione.

1. « L'essere è momento dell'essenza » vuol dire, che l'essere non è qualcosa di sostanziale, per sè, rispetto all'essenza. Se fosse tale, sarebbe un essere determinato; e d'altra parte l'essenza sarebbe anche un essere determinato, e non già la negazione della totalità dell'essere, appunto perchè avrebbe fuori di sè come opposto l'essere, e lo terminerebbe, e sarebbe terminato da esso. Così non sarebbe l'essenza, ma una determinata forma dell'essere, di cui essa deve essere la negazione.

In questo senso essere ed essenza sarebbero, ciascuno, essere, un essere determinato; se non che l'essenza sarebbe rappresentata come l'essere essenziale, e l'essere come l'essere non essenziale. Questa sarebbe tra loro l'unica differenza.

Ma questa differenza di essenziale e non essenziale, non esprime davvero quella di essenza ed essere; non è quella che si vuol significare, quando si dice: l'essere è momento dell'essenza, o l'essenza è la negazione della totalità dell'essere. Infatti, essenziale e non essenziale sono tali

---

(1) HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 4-5.

determinazioni, che si convertono l'uno nell'altro, appunto perchè ciascuno è un essere determinato: il che non avviene dell'essere e dell'essenza. Ciò si vede comunque essi si considerino: cioè, sia nella loro relazione verso un soggetto, che è fuori di loro, sia nella loro pura relazione verso sè stessi.

Consideriamoli nella loro relazione verso un soggetto, che è fuori di loro.

Per me, che sono un determinato soggetto, questa cosa è essenziale, e quell'altra è non essenziale. Per un altro, per un altro soggetto, può essere essenziale quello che per me non è, e non essere essenziale quello che per me è. Così la stessa cosa può essere essenziale e non essenziale; la essenzialità diventa non essenzialità, e viceversa, secondo il soggetto a cui la cosa si riferisce. E ciò accade anche quando la cosa si riferisce allo stesso soggetto. Quello che oggi per me è essenziale, ieri non era tale, e domani non sarà più tale; e viceversa, quello che non è essenziale oggi, può essere domani.

Questa conversione ha luogo anche quando l'essenziale e il non essenziale si considerano nella loro pura relazione verso sè stessi. Infatti, chi dice essenziale, dice qualcosa di opposto a qualcos'altro, che è il non essenziale; di maniera che quello non può esistere nè esser pensato, se questo non esiste e non è pensato insieme con quello. E viceversa il non essenziale. Ciò vuol dire, che l'uno contiene in sè l'altro; è in sè di necessità anche l'altro. L'essenziale, avendo bisogno, per esistere ed esser pensato, del non essenziale, dipende così da questo, e perciò diventa un non essenziale; e viceversa, per la stessa ragione, il non essenziale diventa un essenziale.

Ciò si può vedere in altro modo. L'essenziale è

un essere determinato. Come determinato, esclude l'altro, lo termina, ed è terminato da esso. È, dunque, finito. In quanto finito, muta, passa, perisce. Non è, dunque, l'essenziale; giacchè essenzialità e mutabilità sono incompatibili. D'altra parte, il non essenziale, in quanto esclude e termina l'essenziale ed è escluso e terminato da questo, è esso stesso un essenziale. La sua essenzialità consiste nell'escludere; giacchè quello, che ha forza di escludere l'essenziale, non può essere assolutamente un non essenziale. Adunque, possiamo conchiudere, la differenza tra essenza ed essere non è quella tra essenziale e non essenziale. Qual'è questa differenza?

2. L'essere, risoluto nell'essenza, è l'essere che è soltanto nella sua negazione, nell'essenza; che è, in quanto negato, e che, non negato, non è: il negato, posto in quanto negato. L'essere, così, è la parvenza: non *è*, ma pare.

L'essere, che è parere, è tutto ciò che ora rimane dell'intero giro dell'essere (qualità, quantità, misura). Pure, anche così, sembra che sia qualcosa d'immediato e indipendente dall'essenza, e come l'altro di questa. Ma, dei due momenti dell'altro (esserci, e non esserci), il parere ha soltanto il non esserci; anzi è questo immediato non esserci; è soltanto ad altro; ci è, solo in quanto non ci è: non è punto per sè, ma soltanto nella sua negazione. Non gli rimane, dunque, altro che questa pura determinazione: la immediatezza del non esserci (e però non immediata, ma riflessa; cioè tale che è mediante la sua negazione soltanto, e che, contrapposta alla sua mediazione, non è altro che il vuoto e immediato non esserci).

Ma questa determinazione, in cui consiste la parvenza, e per cui la parvenza si distingue dall'es-

senza, è determinazione dell'essenza stessa, ed è, inoltre, risoluta nell'essenza. Infatti, il *non essere* (immediato) della parvenza è la negatività stessa (la natura negativa) dell'essenza. E questa immediatezza del non essere è il proprio essere in sè (assoluto) dell'essenza; giacchè la negatività dell'essenza è l'essere eguale a sè stessa: la sua semplice immediatezza e indifferenza. Ora l'essere si è conservato nell'essenza, in quanto l'essenza, nella sua negatività infinita, è così eguale a sè stessa; perciò l'essenza stessa è l'essere. La immediatezza, dunque, della parvenza, contrapposta all'essenza, non è altro che la propria immediatezza dell'essenza: non quella propria dell'essere, la immediata; ma la puramente mediata e riflessa; che è appunto la parvenza. Così questa è l'essere, non come essere, ma soltanto come la determinazione dell'essere opposta alla mediazione. Ciò vuol dire: l'essere come *momento*.

Così la negatività assoluta e la riflessa immediatezza (il negato, posto in quanto negato, e l'essere come momento), le quali costituiscono i *momenti della parvenza*, sono i *momenti* dell'essenza stessa: l'essenza è l'unità identica di questi due momenti. Perciò non si può dire, che abbia luogo una parvenza dell'essere nell'essenza, o una parvenza dell'essenza nell'essere; la parvenza nell'essenza non è la parvenza di un altro, ma è la *parvenza in sè*, la *parvenza dell'essenza stessa*.

La essenza *pare*, dunque, *in sè stessa*, in quanto è l'infinito movimento, per cui essa determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come l'immediatezza. Come in tal movimento, l'essenza è *riflessione* [1].

(1) HEGEL, *Scienza della Logica*, II, pp. 9-14.

La relazione tra essenza ed essere è quella tra essenza e parvenza. L'essere, risolvendosi nell'essenza, non è più essere, ma parvenza.

Ma qui bisogna scansare un nuovo equivoco. Anche come parvenza l'essere non deve essere concepito come qualcosa che sia fuori dell'essenza. Invece, la *parvenza* è, e deve mostrarsi, come un lato necessario dell'essenza: come lo stesso parere dell'essenza in sè stessa.

Se la *parvenza* è fuori dell'*essenza*, come qualcosa di opposto ad essa, la essenza è di nuovo un essere determinato, e non già la essenza. Tale è comunemente il concetto che si ha della parvenza; cioè come di un essere, d'un qualcosa, opposto all'essenza. Ma *parvenza e qualcosa di opposto all'essenza* sono concetti incompatibili. L'essere, infatti, come parvenza vuol dire l'essere assolutamente risoluto, negato nell'essenza. Ora ciò che è negato assolutamente in un altro, non può opporsi a quest'altro; egli si oppone, vuol dire che non è ancora risoluto assolutamente in esso. Adunque, se è parvenza, non si oppone; e se si oppone, non è parvenza.

La parvenza è, dunque, un lato necessario dell'essenza. Il che vuol dire non solo, che la parvenza non è davvero parvenza, se non in quanto è nell'essenza, ma che l'essenza non è vera e reale essenza, se non in quanto ha in sè, e non già fuori di sè, la parvenza. — Togliete la parvenza dall'essenza; e voi le avete tolta la sua forza, la sua concretezza, la sua vita. L'essenza, senza la parvenza, non è altro che l'essere.

3. L'essenza è, dunque, in sè stessa, necessariamente, come un *doppio senso* [1]; è l'essere dell'essere; l'essere che ha in sè risoluto l'essere come immediato. Come essere dell'essere, come in sè doppio essere, l'essenza dice di necessità essenza e parvenza. Questo parere è il *suo* parere; la par-

(1) FISCHER, *Log. u. Met.*[1], p. 98.

venza non è un altro essere, ma l'essere stesso dell'essenza, l'essenza stessa che pare.

Così la parvenza stessa è quello stesso doppio senso, che è l'essenza. Essa dice insieme due cose; cioè 1.° l'essere immediato, rispetto all'essenza, non è il vero essere, ma l'essere che pare semplicemente; 2.° l'essenza, rispetto all'essere immediato, è il vero essere, cioè l'essere che solo, esso solo, pare. Solo l'essenza ha questa potenza, cioè di parere. L'essere, come tale, come immediato, non pare. Pare, è parvenza, solo in quanto non è più immediato, ma risoluto nell'essenza.

L'essenza è, dunque, quel punto, in cui l'essere finisce come meramente immediato (come essere), e comincia come essenza (come mediazione). Cessando come meramente immediato, è parvenza: cominciando come mediazione, è essenza. Questo punto è insieme, essenzialmente, essenza e parvenza.

È un punto, che è come due lati, di cui l'uno è lo specchio dell'altro, l'uno riflette l'altro necessariamente (immediatezza, che è negatività o mediazione; negatività, che è immediatezza). È un punto che, come tale infinito movimento, è necessariamente riflessione.

L'essenza è così riflessione oggettiva, la riflessione come categoria.

4. Da questo concetto in generale dell'essenza si vede ora meglio e si riconferma quale dev'essere la sua dialettica, e come deve differire da quella dell'essere[1].

L'essere è l'immediato; ogni essere è essere determinato (quale, quanto, misura). Come tale, termina l'altro, ed è terminato dall'altro; e così

(1) V. sopra sez. 1.ª, cap. III, § 5, in fine.

passa necessariamente nell'altro. La dialettica dell'essere consiste, dunque, nel passare: è il processo del passare (processo transitivo).

L'essenza, invece, è la mediazione (relazione, riflessione); non l'essere determinato, ma la risoluzione della totalità dell'essere: la unità o semplicità (negativa) di ogni essere determinato. E però non passa in altro, ma, come riflessione, è di necessità relazione verso sè stessa. La sua dialettica consiste, dunque, nel processo della mediazione (processo riflessivo): nel quale ciò che si sviluppa non è l'essere determinato, come nella sfera dell'essere, ma la unità negativa (negatività) di ogni essere determinato[1].

1. Le categorie dell'essere sono semplici determinazioni, quelle dell'essenza sono leggi o principii. La ragione di questa differenza è nella differenza de' due concetti fondamentali. Così si dice: principio di identità, di differenza, ecc.; e non principio, ma, semplicemente, determinazione di qualità, di quantità, ecc.

2. Si vedrà appresso, che quella mediazione, che è l'essenza, come unità negativa di ogni essere determinato, non è la vera mediazione, cioè sviluppo. Tale è solo il concetto. L'essenza, infatti, come riflessione in sè (identità), è la nuova immediatezza; non più quella propria dell'essere. L'essere è nell'essenza, come parvenza (dell'essenza stessa), l'essenza è il principio, e l'essere è momento di essa e ha origine da essa. Ora, giacchè la differenza è così contenuta nel parere (nella mediazione), il differente (l'essere), in quanto si distingue da quella identità (l'essenza) da cui si origina e in cui non è o è soltanto come parvenza, riceve la forma stessa dell'identità; e perciò di nuovo la forma dell'immediatezza, come relazione verso sè, e quindi dell'essere (contro l'essenza). Così nel giro

(1) Cfr. FISCHER, *Log. u. Met.*[1], p. 99.

dell'essenza la immediatezza e la mediazione sono ancora imperfettamente congiunte; tutto ciò che in esso è posto, adegua e trascende insieme sè stesso; e perciò è l'essere della riflessione, cioè un essere, in cui un altro pare, e che pare in un altro. Così la contradizione (essere, non essere; realtà, negazione; essere a sè, essere ad altro; ecc.), che nel giro dell'essere è soltanto in sè (potenziale), nel giro dell'essenza è posta (è attuale).

Una e medesima sostanza, cioè il pensiero, si esprime nel giro dell'essere e in quello dell'essenza; perciò le stesse determinazioni, che abbiamo visto nello sviluppo dell'essere, vediamo ora in quello dell'essenza; ma in una forma riflessa. Così all'essere e non essere corrispondono la identità e la differenza, e quindi il positivo e il negativo; al divenire il principio, e al divenuto (all'esserci) l'esistenza (quindi il fenomeno); ecc. (1).

3. È noto, che vi ha de' sistemi, i quali considerano tutto quel che è immediatamente, le cose, il mondo, come semplice apparenza. Tali sono lo spinozismo, lo scetticismo, l'idealismo soggettivo. Nello spinozismo l'essenza, la verità, è la sostanza (l'essere come assoluta indifferenza); nello scetticismo e nell'idealismo è, al far de' conti, l'Io. Quel che manca in questi sistemi — e quindi il loro dommatismo — è il mostrare, come l'essere in quanto apparenza sia momento dell'essenza: abbia in questa (nella sostanza o nell'Io) il suo principio e la sua verità. L'essere, in questi sistemi, non essendo esposto così nell'essenza e dedotto dall'essenza, non è in realtà apparenza, ma essere: essere determinato, per sè, rispetto a un altro essere, che è l'essenza. Come lo scetticismo non direbbe mai dell'apparenza: *è*, così il nuovo idealismo non direbbe mai: la conoscenza afferra la cosa in sè; sebbene ambedue ammettano nell'apparenza e nel fenomeno molteplici determinazioni, cioè quelle stesse che formano il contenuto del mondo. E le ammettono come immediate: l'apparenza e il fenomeno sono immediatamente determinati; hanno immediatamente quelle determinazioni, e non se le pongono da sè. Ma Kant, sebbene distingua la cosa in sè e la cosa per noi, mostra nello stesso tempo come l'apparenza dell'essere immediato nell'essenza, sia apparenza inevitabile, trascendentale (1). Così non è dommatico, ma critico.

(1) HEGEL, *Enciclop.*, § 114.

Kant, comprendendo l'apparenza come trascendentale, apre la via alla nuova metafisica: a quella che considera come il vero essere, non l'essere immediato (sia essere, sia essenza, che ha fuori di sè l'apparenza), ma l'essere che è essenzialmente apparire, manifestarsi, rivelarsi: lo spirito.

Con Kant finisce il dommatismo (e il dommatismo è la considerazione dell'essenza come qualcosa di opposto all'apparenza, come un immediato opposto a un altro immediato): il criticismo è il germe della filosofia dialettica o speculativa.

§ 2.

La identità.

1. L'essenza pare in sè stessa: è pura riflessione. Quindi è soltanto relazione verso sè, non immediata, come quella in cui consiste l'essere, ma mediata (riflessa). Così è identità. E non è identità astratta, ma concreta; appunto perchè presuppone e contiene in sè risolute tutte le determinazioni dell'essere. Si ha la identità astratta, quando si fa astrazione dalla differenza, in cui consiste il concreto, e senza di cui si riduce al vuoto Uno.

Questa categoria: l'essenza come identità, si esprime nella proposizione: ogni cosa è identica a sè stessa.

2. La identità, che è l'essenza, ha un significato più universale e assoluto di quello che è espresso nella precedente proposizione.

(1) HEGEL, *Scienza d. Log.*, II, 10-11; K. FISCHER, *Log. u. Met.*[1] p. 100.

Infatti la totalità dell'essere si risolve nell'essenza; la quale è così la unità (relazione, riflessione oggettiva) di tutto quel che ci è, di ogni essere determinato.

Come tale unità, la essenza si distingue da ogni essere determinato: da tutto quel che è immediatamente. Questa distinzione vuol dire, che l'essenza non è un essere determinato (quale, quanto, misura); giacchè, se fosse tale, non sarebbe l'unità di ogni essere determinato.

Ma, sebbene distinta, non si può dire che sia separata da ogni essere determinato [1]. Se fosse separata, sarebbe essa stessa un essere determinato, particolare, immediato; non sarebbe la unità di ogni essere determinato. « Distinta e non separata » vuol dire che l'essenza abbraccia e comprende in sè tutti gli enti determinati; non è fuori di loro, o uno di loro, ma tutta in loro. L'ente determinato ha un termine, è finito, muta. L'essenza, appunto perchè li comprende tutti, non ha termine, e non muta; fuori dell'essenza non ci è niente che possa terminarla e farla mutare, appunto perchè ogni essere determinato è risoluto in essa.

Così essa è la unità immanente di tutto quel che è. Come immanente e non terminata da altro, essa è sempre la stessa.

Abbiamo, dunque, di nuovo l'uno, immutabile, inalterabile; ma non più l'uno semplicemente qualitativo, che ha fuori di sè e repelle l'altro uno, e così genera la quantità; non l'uno quantitativo (il grado e la relazione quantitativa), che ha fuori di sè l'altr'uno, e così genera la misura. L'uno, che è l'essenza, non ha niente fuori di sè; tutto è in

(1) HEGEL, *Scienza della Logica*, II, 29.

essa, ed essa è l'unità, relazione, riflessione di tutto quel che è; e perciò essa è l'uno davvero immutabile, sempre lo stesso. L'altro dell'essenza non è più un essere determinato, cioè l'altro che è qualità, quantità, misura; ma l'altro che non è altro: l'altro che è semplice parvenza.

Come unità immanente, immutabile, sempre la stessa, la essenza si dichiara come identità di tutto quel che è. Quindi la proposizione:

Tutto quel che è, è uno e medesimo, identico, nella sua essenza. La essenza di tutto è la stessa.

La prima determinazione, dunque, dell'essenza è questa: la essenza è identità.

1. La filosofia, ogni filosofia, è la ricerca dell'essenza delle cose, cioè di quel che vi ha d'identico in tutte le cose. Filosofare è comprendere, principalmente, la molteplicità e varietà delle cose come unità, identità: cioè come essenza. Togliete questa ricerca della unità, e non ci sarà più filosofia.

I primi filosofi greci, i Jonici, non cercavano altro, quando cercavano il principio naturale delle cose. Questo principio era appunto l'essenza: l'unità immanente, la identità delle cose. Per Talete ogni cosa era acqua: l'acqua era l'essenza, la identità di tutte le cose. Ma l'acqua, come essenza o identità, non era un essere determinato; non era l'acqua che si vede, si tocca, l'acqua propriamente detta, opposta all'aria, al fuoco, ecc.; ma l'acqua come l'universale (l'uno, l'identico), che ha in sè risoluto ogni essere determinato, l'aria, il fuoco, l'acqua stessa. Dicasi lo stesso del numero de' Pitagorici; dell'Uno eleatico. Eraclito dicendo: tutto diviene, dichiarava il divenire come principio, essenza, identità delle cose.

Essenza delle cose era il Noo di Anassagora.

Socrate comprese la essenza o identità delle cose come concetto (non più l'universale astratto, ma come unità dell'universale e del particolare): identità logica delle cose,

non più naturale semplicemente. Quindi l'Idea platonica, l'Idea aristotelica.

Spinoza comprese la identità come sostanza (identità immediata di pensiero ed estensione).

Per Leibniz l'essenza è la monade: tutto è monade (idealità del molteplice nella unità della rappresentazione).

Kant rinnova il concetto socratico (unità sintetica originaria). La nuova unità non è semplicemente logica, ma logica e metafisica: identità come mentalità: Schelling, Hegel, Gioberti (1).

2. La logica formale comprende in altro modo l'essenza, e quindi l'identità. Essa dice: tutto è identico, ma nel senso, che ogni cosa sia identica a sè stessa, e non già che l'essenza delle cose sia appunto la loro identità: quella cioè che non è una cosa, un essere determinato, ma la unità immanente di tutte le cose. Questa identità, in quanto abbraccia in sè tutte le cose, non è vuota, ma concreta. L'identità della logica formale $A = A$ (*principium identitatis*), è invece la identità vuota. — Così la essenza per la logica formale non è, come per noi, la risoluzione della totalità dell'essere, ma un essere determinato, lo stesso essere nella sua immediatezza: la somma di tutti gli esseri nella loro immediatezza.

Dichiariamo questa differenza tra il concetto della identità nella logica formale, e il concetto della identità nella nostra.

La logica formale, ponendo il principio della identità vuota, $A = A$, nega due cose:

1. L'essenza come identità concreta di tutte le cose (come risoluzione assoluta della totalità dell'essere).

2. L'essenza come identità concreta di ciascuna cosa (come risoluzione assoluta della moltiplicità immediata, onde consta ciascuna cosa).

In tal modo per la logica formale, così il tutto, come ciascuna cosa, è o il vuoto uno (la vuota identità) o il puro moltiplice: vuoto uno e puro moltiplice sono la

(1) Cfr. Fischer, *Log. u. Met.*[1], p. 100.

conseguenza l'uno dell'altro. $A = A$: l'universo è l'universo: eguale a sè stesso. Ma la differenza, la moltiplicità delle cose, la vita dell'universo? Tutto ciò è fuori della identità astratta. L'identità qui non è tale, in quanto identifica il moltiplice, e l'identifica perchè appunto lo produce; ma solo in quanto è fuori e opposta al moltiplice: identità vuota, morta. — $A = A$: ogni cosa è sè stessa, eguale a sè stessa. Ma il moltiplice, la differenza, la vita che è nella cosa? Tutto ciò è anche fuori dell'identità astratta. Questo nè produce il moltiplice, nè l'identifica.

La identità della logica formale contradice, dunque, alla realtà delle cose: niente è identico, eguale a sè stesso, nel senso di questa logica: nè l'universo, nè le cose dell'universo, e molto meno Dio. Tutto è identità con sè stesso: ma identità piena, concreta, viva: atto o processo d'identità; cioè identità che non è fuori della differenza, della molteplicità, ma che è identità appunto in quanto identifica, e identifica appunto in quanto produce la differenza. Questo ritmo è la vita della identità, l'identità concreta. Tale è ogni cosa, tale è l'Universo, tale è Dio. Dio non è identità astratta con sè stesso. Dio è relazione, mediazione, atto assoluto; e perciò identità piena, concreta.

La logica formale colla sua identità toglie la vita a ogni cosa e la riduce a un nudo scheletro.

Ogni cosa (p. es. pianta, animale) è identità concreta con sè stessa. Comprendere la cosa è comprendere questa identità. Questa è la sua essenza; il suo concetto. Concetto, che non è l'uno vuoto, ma l'unità appunto dell'uno e del molto. Concetto socratico.

Lo spirito è più che ogni altro questa identità. Già Io vuol dire Io e non-io: soggetto e oggetto, pensante e pensato, volente e voluto. Perfino nel sentire è senziente e sentito, sebbene la differenza non sia posta così espressamente, come nel pensare e nel volere.

Comprendere le cose nella loro unità è comprendere la loro essenza come identità concreta: cioè tale che da essa derivino e in essa si uniscano (s'identifichino) le cose differenti.

La identità qui è essenzialmente processo: niente d'immediato.

La logica formale non può arrivare all'unità (identità) delle cose, se non facendo astrazione da tutte le differenze. L'identità, per essa, l'identità universale, è così l'assoluta (vuota) indifferenza: l'essere. Ogni cosa *è*: tale è l'identità della logica formale. $A = A$, essere = essere.

§ 3.

La differenza.

L'essenza è negazione; non la negazione astratta, il vuoto non essere, ma la negazione dell'essere e delle sue determinazioni. Così essa pare in sè stessa: è la relazione negativa, non immediata, verso sè. Come relazione negativa verso sè, essa è identità che è differenza: differenza di sè da sè stessa. Così non è vuota, ma concreta identità.

Come senza la differenza la identità è vuota, così senza la identità la differenza non ha significato (qui cade il detto di Kant; senza l'intuizione il concetto è vuoto; senza il concetto la intuizione è cieca). E come la differenza non è estrinseca alla identità, così questa non è estrinseca a quella; come la identità è necessariamente differenza, così la differenza è necessariamente identità.

Invece, quando si domanda: come la identità arriva alla differenza? ovvero: la differenza alla identità? — la domanda stessa presuppone che la identità, come nuda astratta identità, sia qualcosa per sè, senza la differenza; e così parimente la nuda astratta differenza, senza la identità. Questo presupposto tronca ogni via di rispondere; giacchè, se la identità è considerata come estrinseca o diversa dalla differenza, e questa come diversa da quella, in realtà

non si ha altro che la nuda differenza, e perciò non si può procedere, come si vorrebbe, nè alla differenza, nè alla identità. Non alla differenza, perchè manca quello da cui si deve procedere, cioè l'identità; non all'identità, perchè la differenza assoluta, da cui si vorrebbe procedere, la esclude anticipatamente. Vano è, dunque, il procedere così dalla identità, che non sia punto differenza, come dalla differenza che non sia punto identità. Il vero è che, posto il concetto dell'identità, — come è risultato dalla dialettica e negazione della totalità dell'essere, e non già come si può avere immediatamente e quindi come vuota identità dell'essere, — la possibilità del duplice processo è già data; giacchè la identità, in quanto relazione negativa verso sè (cioè in quanto l'essenza, come riflessione, non è lo stesso che l'essere immediato), è già in sè atto distintivo o differenziale: come non astratta, essa è identità in quanto identifica la totalità dell'essere, e l'identifica in quanto la differenzia; e finalmente, come si vedrà appresso, la differenzia in quanto l'identifica. Perciò la differenza propria dell'identità non si dee confondere nè colla qualitativa, nè colla quantitativa, nè con la modale (qualcosa e altro; un quanto e un altro quanto; una misura e un'altra misura); giacchè non è niente d'immediato ed estrinseco, ma, come differenza dell'essenza, è relazione verso sè, e perciò semplice riflessione: semplice differenza. A e non-A sono assolutamente differenti. Qui, ciò che costituisce l'assoluta differenza è il semplice « non », come tale. « La differenza stessa è un concetto semplice. Quindi si dice: — due cose sono differenti in ciò, che ecc.; — in ciò vuol dire: in uno e medesimo rispetto, nella stessa ragione. Questa è la differenza della riflessione,

non quella propria dell'esserci. Un qualcosa e un altro qualcosa cadono l'uno fuori dell'altro; ciascuno, escludendo l'altro, è per sè immediatamente. L'altro dell'essenza, invece, non ha fuori di sè quello, di cui è l'altro; ma è determinazione intima, semplice ». È vero, che questa intimità e semplicità (identità) si vede anche nel giro dell'essere (il qualcosa è in sè l'altro: essere in sè = essere in altro); ma soltanto come transito d'una determinazione nell'altra: solo come momento del passare. Qui, invece, nel giro dell'essenza, il momento è la riflessione, l'essenza stessa. La differenza come riflessione è necessariamente movimento o processo; il processo della identità è il processo della differenza, e questo quello [1].

Questo duplice atto o processo è il vero atto d'identità. Ogni cosa è quest'atto: tale è l'universo, e Dio medesimo.

1. « La forma stessa della proposizione » dice Hegel, « in cui è espressa l'identità (A = A) contiene più che la semplice identità astratta; e questo è il puro movimento della riflessione, in cui l'altro si mostra soltanto come parvenza, cioè in quanto sparisce immediatamente. A è, è un cominciamento che accenna a un diverso, a cui si passi; ma non si passa al diverso, A è — A: la diversità non è che uno svanire; il movimento non ritorna a sè. — La forma della proposizione può essere considerata come l'occulta necessità di aggiungere ancora il dippiù di quel movimento all'identità astratta. Così si aggiunge anche un A, o una pianta, o altro supposto, che come inutile contenuto non ha significato; e pure fa la diversità, che sembra si aggiunga in modo accidentale. Se invece di A o di ogni altro supposto si prende l'identità stessa — la identità è l'identità — si concede così, che si possa prendere del pari

(1) Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, 37.

in luogo di questa ogni altro supposto. Così si vede, che nella espressione della identità apparisce immediatamente anche la diversità: o più precisamente, che questa identità è la negatività, l'assoluta differenza da sè stessa.

« L'altra espressione della proposizione dell'identità: A non può essere insieme A e non-A, ha una forma negativa; ed è detta la proposizione della contradizione. Qui non si suole giustificare, come la identità prenda questa forma della negazione, per cui la seconda proposizione si differenzia dalla precedente. La ragione di questa forma è, che la identità, come il puro movimento della riflessione, è la semplice negatività, la quale è contenuta più esplicitamente nella seconda espressione. È espresso A e un non — A, il puro altro di A, che nondimeno si mostra soltanto per svanire. Quindi la identità di questa proposizione è espressa soltanto come negazione della negazione. A e non — A sono differenti; i differenti sono riferiti ad uno e medesimo A. Quindi la identità è qui espressa come questa differenza in una e medesima relazione.

« Si vede da ciò, che la stessa proposizione dell'identità, e più ancora quella della contradizione, non è meramente analitica, ma sintetica; giacchè l'ultima contiene nella sua espressione non solo la vuota e semplice eguaglianza (di A) con sè stesso, ma l'altro dell'eguaglianza, e non solo l'altro in generale, ma l'assoluta ineguaglianza, la contradizione in sè. E anche la proposizione dell'identità contiene, come si è visto, il movimento della riflessione, cioè l'identità come svanire dell'altro (della differenza).

« In conclusione, la proposizione della identità o della proposizione, in quanto vuole significare come verità soltanto l'astratta identità opposta alla differenza, non è punto legge del pensiero, ma piuttosto il contrario; e l'una e l'altra contengono più di quello che si vuole significare nella loro immediata enunciazione, cioè la stessa assoluta differenza » [1].

(1) *Scienza della Logica*, II, pp. 35-6.

2. La separazione della identità e della differenza, il considerarle come estrinseche l'una all'altra, è proprio della logica formale e del misticismo. Quella dice: tutte le cose sono differenti, e solo differenti; ciascuna è solo identica a sè stessa. Questo dice: tutte le cose sono lo stesso e soltanto lo stesso. Quella non vede che la differenza, e trascura la identità; questo non vede che la identità, e trascura la differenza. Quella esagera la differenza, e così nega la identità; questo esagera la identità, e così nega la differenza. Quella è vuota superficie, vuota estensione; questo è vuota profondità, vuota intensione. Vuota esteriorità, vuota interiorità. E pure l'una chiama l'altro e si accompagna coll'altro, appunto perchè hanno per fondamento o motivo comune la separazione della identità e della differenza. — Nel medio evo formalismo logico (scolastico) e misticismo vanno insieme, coesistono; semplicemente coesistono. — Comprendendo la identità come differenza, e quindi la differenza come identità, si afferma contro la mistica la distinzione, il pensiero, l'attività logica, la manifestazione, l'esteriorità, ecc.; e contro il formalismo la intimità, la profondità, l'essenzialità, ecc.

a) La diversità.

1. La differenza, in quanto essenziale, è la differenza come relazione verso sè stessa; e perciò negazione di sè stessa: non differenza da un altro, ma di sè da sè stessa. Così è identità; giacchè quello che è differente dalla differenza, è l'identità.

La differenza è, dunque, sè stessa e l'identità: identità e differenza insieme fanno la differenza; la quale, così, è insieme totalità e momento. E tale anche, cioè totalità e momento, è la identità.

Questa è la natura essenziale della riflessione (il principio di ogni spontanea attività e momento); differenza e identità si dichiarano, ciascuna, momento, perchè, in quanto riflessione, ciascuna è relazione negativa verso sè stessa.

Come unità di sè stessa e della identità, la differenza è determinata in sè stessa (essenziale), e si distingue da quella propria dell'essere. E perciò non è, come ho già detto, transito in un altro, nè relazione verso altro, che sia fuori di essa: ma ha in sè stessa l'altro (il suo altro), la identità; e questa, del pari, in quanto si è spiegata nella differenza, non si annulla, ma si conserva in essa, nel suo altro; è la riflessione in sè stessa della differenza, e momento della differenza.

Come momenti della differenza, identità e differenza sono determinazioni mediate; e pure ciascuna è relazione verso sè; giacchè la identità è originalmente il momento della riflessione in sè, e del pari la differenza è differenza riflessa. Ora la differenza (l'essenza come differenza), in quanto ha due momenti, che sono essi medesimi riflessione in sè e quindi ciascuno identico a sè, e perciò indifferenti l'uno verso l'altro, la differenza così è la diversa.

L'elemento delle cose diverse in quanto diverse, è la identità (ciascuna è identica a sè; e perciò è diversa semplicemente dall'altra). Ciò che l'altro (del qualcosa) è nel giro dell'essere, il diverso è nel giro della riflessione. Quello ha per base l'essere immediato; questo, e quindi la sua indifferenza, ha per base la immediatezza della riflessione, cioè l'identità con sè.

In quanto ciascuno de' diversi, nell'elemento dell'identità, è relazione verso sè e perciò l'uno indifferente verso l'altro, e non sono differenti in sè stessi, la differenza è estrinseca ad essi: non si riferiscono l'uno all'altro come identità e differenza, ma soltanto come diversi (come ciascuno identico a sè).

La diversità è, dunque, la differenza immediata, nella quale ciascuno de' differenti è ciò che è, per sè; e quindi la sua relazione verso l'altro non gli fa nulla, e così gli è estrinseca [1].

Se io dico: la carta è la carta, la penna è la penna, la sedia è la sedia, ecc. (A = A), tutti questi oggetti mi si presentano come indifferenti l'uno verso l'altro; ciò che si mostra non è davvero la identità, ma la differenza immediata (la diversità), cioè la identità astratta, e quindi la differenza astratta; gli oggetti, in quanto sono astrattamente identici (ciascuno identico a sè), sono astrattamente differenti (l'uno indifferente verso l'altro). Enunciando la differenza come semplice diversità, si sa ben poco della essenza delle cose; si ha una molto superficiale e povera conoscenza. La proposizione della logica formale: tutte le cose sono diverse l'una dall'altra, è tanto vuota, quanto l'altra: ogni cosa è identica a sè stessa; quella si può dire una conseguenza immediata e come un'altra forma di questa. Lo spirito che vuol conoscere, non si contenta di simili vacuità; ed esige altro, altra identità, altra differenza. La logica formale, invece, prende i concetti come immediati, e non ponendo mente alla moltiplicità e differenza e quindi alla unità concreta delle determinazioni che ciascuno è in sè stesso, cioè considerando l'essenza come essere semplicemente, dice: ogni concetto è identico a sè; e: ogni concetto è diverso dall'altro. Ciò che è identico, e ciò che è diverso qui, è l'Uno vuoto e immediato. — E pure non è, come si può credere, sofisma il dire: se ogni cosa è identica a sè, e diversa da ogni altra, ciò equivale ad affermare, che ogni cosa è insieme identica e diversa (non identica); e così l'una delle due proposizioni contradice all'altra. È vero che si pretende di togliere la contradizione, osservando che la identità concerne la cosa in quanto riferita a sè; la diversità (non identità) concerne la cosa in quanto riferita ad altro. Ma, come si

(1) HEGEL, *Scienza della Logica*, II, pp. 37-39; *Enciclop.*, § 117.

vedrà più chiaro appresso, la radice così della identità della cosa verso sè, come della diversità (non identità) verso altro, deve essere nella cosa stessa; e perciò ogni cosa deve essere in sè identica e diversa insieme. Così la contradizione delle due proposizioni (identità e diversità) esprime la contradizione (opposizione) della cosa stessa.

Il significato del principio di Leibniz non è la diversità estrinseca o indifferente, ma la differenza determinata; cioè essere differente è la determinazione propria di ciascuna cosa [1].

2. Ora, in quanto la differenza è estrinseca (indifferente) alle cose che si dicono diverse, la stessa riflessione, in cui consiste la diversità, è estrinseca a sè stessa. Ciò vuol dire: i due momenti della differenza, la identità e la differenza, sono estrinseci, non sono in sè identità e differenza.

La identità estrinseca è l'eguaglianza; la differenza estrinseca è la ineguaglianza. Se qualcosa è o non è eguale a qualcos'altro, ciò non fa nulla nè all'uno nè all'altro: ciascuno è, in sè, soltanto relazione verso sè; la identità o non identità come eguaglianza e ineguaglianza è la considerazione di un terzo, che cade fuori di loro (delle cose che sono dette eguali o ineguali). — Così la proposizione della diversità si spiega nelle altre due: le cose diverse sono uguali (per un rispetto); le cose sono ineguali (per un altro rispetto).

La riflessione estrinseca, che considera i diversi come eguali e ineguali (pari o impari), è la comparazione. La comparazione è riflessione estrinseca alle cose comparate; le quali, cadendo l'una fuori dell'altra, cadono fuori della riflessione. Il movi-

(1) *Enciclop.*, § 117.

mento, l'attività in cui consiste la comparazione, non è loro propria, ma del soggetto che compara.

Questa estrinsechezza della riflessione si dichiara come estrinsechezza delle due relazioni — la eguaglianza e la ineguaglianza — l'una verso l'altra. Enunciando la eguaglianza e la ineguaglianza degli stessi diversi, cioè riferendole al medesimo supposto, io dico che gli stessi diversi sono per un certo rispetto eguali, e per un altro rispetto ineguali. Così, mentre io le riferisco allo stesso supposto, le separo assolutamente; giacchè i diversi non sono eguali in quanto ineguali, e ineguali in quanto eguali, ma eguali per un rispetto, ineguali per un altro. Questa diversità del rispetto è la separazione della eguaglianza e della ineguaglianza; ciascuna è per sè, e riferita soltanto a sè; la eguaglianza è soltanto eguaglianza, e la ineguaglianza è soltanto ineguaglianza.

Ora eguaglianza e ineguaglianza sono determinazioni della differenza; l'una è ciò che non è l'altra (eguale non è ineguale, e ineguale non è eguale); questa relazione non è ad essa essenziale, e fuori di questa relazione non hanno significato; come determinazioni della differenza, ciascuna è ciò che è, in quanto differente dall'altra. Ma, in quanto l'una è indifferente verso l'altra (e tali sono in quanto separate), ciascuna è soltanto per sè ed eguale a sè: la eguaglianza è eguaglianza; la ineguaglianza, ineguaglianza. La differenza è, dunque, svanita; ciascuna è soltanto eguaglianza.

Così la differenza estrinseca nega sè stessa, e si dichiara quella stessa unità negativa (riflessione in sè), che è propria, nella comparazione, del soggetto che compara. Il soggetto passa dall'eguaglianza alla ineguaglianza, e da questa ritorna a quella; e

così le fa svanire l'una nell'altra, ed è l'unità negativa di tutte e due. Ora questa unità negativa, che da prima è al di là così delle cose comparate come de' momenti della comparazione (eguaglianza e ineguaglianza), come un'attività soggettiva ed estrinseca, si mostra in realtà come la natura stessa della eguaglianza e della ineguaglianza; le quali tutte e due svaniscono nella loro eguaglianza. Appunto quel rispetto per sè che ciascuna è, è piuttosto la relazione di ciascuna verso sè, che risolve la loro differenza, e quindi loro stesse.

Ma, d'altra parte, la riflessione in sè è fuori di esse: le quali sono la eguaglianza e la ineguaglianza di un terzo: di un altro, che non son esse. Così l'eguale non è l'eguale di sè stesso; e l'ineguale, in quanto non l'ineguale di sè stesso, ma di un altro a lui ineguale, è esso stesso l'eguale. Così l'uno e l'altro, l'eguale e l'ineguale, è l'ineguale di sè stesso. Eguaglianza e ineguaglianza sono, dunque, ciascuna questa riflessione: la prima è sè stessa e l'ineguaglianza; la seconda è sè stessa e l'eguaglianza.

Così eguaglianza e ineguaglianza non cadono più l'una fuori dell'altra indifferentemente, in diversi lati o rispetti, ma sono differenti in uno e medesimo rispetto: la loro differenza è insieme una e medesima relazione (appunto quella unità negativa o riflessione in sè, che prima era il soggetto nella comparazione), l'una pare e si riflette nell'altra: la eguaglianza nella ineguaglianza, e questa in quella. Così le cose sono ineguali, in quanto eguali; ed eguali in quanto ineguali: e quindi, non più semplicemente diverse, ma opposte; la diversità si è risoluta nell'opposizione. Ciascuna cosa non è soltanto differente (diversa) da ciascun'altra, ma si

differenzia in sè da ciascun'altra; la differenza è la determinazione, l'atto proprio della cosa: ciascuna è indifferente in sè dall'altra, e perciò in sè identica a sè e differente da sè. In questa unità (d'identità e differenza) consiste l'opposizione. L'identità non è più astratta ed estrinseca, come nella nuda diversità; nè la differenza è più astratta ed estrinseca, come nella nuda eguaglianza ed ineguaglianza; ma identità e differenza sono concrete e intime alla cosa stessa [1].

Lo spirito non si contenta di conoscere le cose come semplicemente diverse, cioè immediatamente differenti, ma le compara, e così le conosce come eguali e ineguali (pari e impari). L'attività delle scienze fisiche consiste in gran parte nell'applicazione di queste determinazioni; per considerazione scientifica delle cose s'intende oggidì principalmente la loro comparazione. Non si può negare che in questa via molte sono le importanti scoverte, specialmente nell'anatomia e nella grammatica comparata. Pure non è meno vero che il nudo processo comparativo non appaga assolutamente, e come in ultima istanza, lo spirito scientifico, e che i suoi risultati sono soltanto condizioni o apparecchi, al certo indispensabili, alla conoscenza filosofica; ma non hanno il loro vero scopo in sè stessi, nè costituiscono per sè la scienza. « Ho inteso dire con una certa sonora solennità, che la grammatica comparata delle lingue indo-europee è la scoperta della filosofia della storia della nostra schiatta [2]. Concesso che ciò sia vero, bisogna intendere ciò che si dice. Con ciò non posso credere si voglia dire, che semplice processo comparativo e filosofia sieno immediatamente una cosa medesima. Ammetto pienamente che le cognizioni grammaticali e linguistiche della *Scienza Nuova* siano oramai insufficienti a una filosofia della storia, nè questa d'altra parte si possa fare sulle nude tre dita dell'Idea in sè, Idea fuori di sè e Idea in sè e per sè, senz'altro. Ma quel che non posso ammettere è il dommatico *aut-aut* del realismo e dell'idealismo, dell'a posteriori e dell'a priori; o con buone gambe, ma cieco; o veggente, ma zoppo. Hegel stesso ha sempre protestato contro questa mutilazione della integrità dello spirito scientifico. E pure ci ha di quei che annunziano di aver superato Hegel, sacrificando la luce degli occhi al facile uso delle gambe. Il metodo comparativo non vuol conoscere la semplice identità, ma anche la differenza. Ma quale identità, quale differenza? Se la identità e la differenza devono essere intrinseche alla cosa stessa (determinazioni proprie della cosa: e in ciò consiste il vero realismo), mi si deve mostrare come l'identico si differenzii, e il differente s'identifichi. Ora questa dimostrazione, che è veramente filosofia, questa genesi, trascende il semplice metodo comparativo. Come la stessa favella diventa differenti favelle? E come le differenti favelle, sebbene differenti, anzi appunto in quanto differenti, sono la stessa (lo stesso spirito)? Si vede, che metodo comparativo e filosofia non sono immediatamente la stessa cosa » [1].

(1) Cfr. Hegel, *Scienza della Logica*, II, pp. 39-46 e *Encicl.*, § 118.

(2) [Con le parole « nostra schiatta » comincia la parte inedita del presente libro]

b) La opposizione.

Ogni cosa è insieme identica e differente da sè stessa: vuol dire che la differenza non è più diversità, ma differenza determinata (opposizione e contradizione).

Nell'opposizione (differenza determinata) la differenza non è più esterna, ma interna, immanente nella cosa stessa. La differenza determinata, l'op-

(1) [B. Spaventa, *Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo* (luglio 1867), in *Scritti filosofici*, pp. 279-81. L'A. polemizzava contro Giacomo Lignana a proposito del discorso di costui *Della grammatica comparata di Bopp* (1866). Vedi la mia nota in *Scritti filos.*, l. c.]

posizione è la relazione dell'identità con sè stessa come differente da sè stessa. Nell'opposizione la identità — e la cosa, ogni cosa, è identità — si mostra, e si mostra come differenza; e perciò si mostra la vera differenza. La cosa è identità; identità con sè stessa. Ma in quanto identità, è differenza; in quanto identica, è differente da sè stessa. La differenza è interna, come la identità; interna come la cosa stessa a sè stessa; è la intimità stessa della cosa (la sua identità). In questa relazione (intima) consiste l'opposizione.

Nell'opposizione (differenza determinata), l'atto della riflessione, che nella diversità è comparazione, atto esterno di un terzo, del soggetto, è ora interno, è atto della cosa stessa.

Sviluppiamo il concetto della opposizione (e poi quello della contradizione).

L'essenza è immanente identità di ogni ente determinato; e perciò deve essere immanente differenza.

« L'essenza è differenza immanente » vuol dire: ogni cosa è in sè differenza immanente. Ogni cosa è opposta a sè stessa.

L'essenza come identità è unità immanente di sè stessa, dell'essenza e dell'essere. L'essenza come opposizione è l'immanente differenza di sè stessa e dell'essere. È così, perchè, in quanto l'essere è risoluto nell'essenza, l'essenza è in sè la identità e la differenza di sè stessa e dell'essere.

L'essenza, come è atto di identità, è dunque atto di opposizione.

I momenti dell'opposizione sono l'essenza e l'essere. Come opposti, ciascuno è la negazione dell'altro; e perciò si riferiscono l'uno all'altro, come il positivo e il negativo. Lo sviluppo di questa relazione del positivo e del negativo, cioè della opposizione, è il seguente.

a) Il positivo e il negativo sono come due lati, che l'uno chiama l'altro, e si compiono l'un l'altro. Il positivo esclude il negativo, e questo il positivo, di maniera che ciascuno non può esistere ed esser pensato che come il non essere e la negazione dell'altro. E nondimeno non vi ha un positivo, che in quanto vi ha un negativo; e viceversa. Così ciascuno pone ed insieme esclude l'altro; ciascuno è quel che è, in quanto pone ed insieme esclude l'altro; se l'escludesse semplicemente, ed, escludendolo, non lo ponesse, non sarebbe più quello che è, e così negherebbe se stesso. + A è quello che è, in quanto esclude e insieme pone — A; se, escludendolo, non lo ponesse, cioè se — A non fosse in quanto + A è, + A non sarebbe + A; sarebbe semplicemente A; non sarebbe nè positivo nè negativo.

Positivo e negativo, riferiti alla identità, sono lo stesso: eguali l'uno all'altro; giacchè è la stessa essenza che si pone in ciascuno di loro.

Sono differenti, ineguali, solo in quanto si riferiscono l'uno all'altro. E questa ineguaglianza è solo la conversione dell'uno nell'altro, la riflessione del rapporto che essi hanno tra loro mediante la identica essenza.

L'essenza è identità positiva e negativa insieme dei suoi opposti. Così il magnetismo è lo stesso magnetismo così del polo sud che del polo nord. I poli non solo opposti alla loro indifferenza (centro); sono opposti solo come polo sud e polo nord. Ogni polo è positivo, perchè è una determinazione affermativa del magnetismo; è negativo solo rispetto all'altro.

Positivo e negativo non sono un essere partico-

lare: sono in sè niente; sono solo determinazioni riflesse.

b) Da ciò si vede, che positivo e negativo sono ciascuno in sè totalità. Il positivo è in sè negativo perchè nega il negativo; è, dunque, unità di positivo e negativo. E similmente il negativo, in quanto esclude il positivo, è in sè positivo; giacchè solo il positivo può escludere; solo esso ha questa forza. Appunto perchè ciascuno è totalità, si scambiano l'uno nell'altro; l'uno può esser posto come positivo e l'altro come negativo, e viceversa. Così i due poli. Così nel cambio dei segni dell'equazione ecc.

c) Fin qui positivo e negativo possono esser posti come equivalenti: è indifferente quale sia positivo e quale negativo. Ma, appunto perchè l'essenza come identità non è differenza indifferente, ma immanente, essenziale, la indifferenza di positivo e negativo deve essere risoluta, e positivo e negativo devono essere essenzialmente differenti. Così ciascuno rimane totalità, ma in una forma o carattere determinato; ciascuno è la unità stessa del positivo e del negativo, ma il positivo è ora tale unità nella forma del positivo, e il negativo è tale unità nella forma del negativo. Così sono davvero opposti; l'uno non si può scambiare coll'altro, e perciò questa opposizione si distingue dal secondo modo di opposizione (*b*); e si distingue dal primo, in quanto positivo e negativo sono già totalità in sè.

Esempio: maschio e femina. Il maschio è uomo, uomo completo, totalità; e così la femina. Ma la forma della totalità stessa, il carattere, è differente. Ora in questo vero modo dell'opposizione il lato essenziale è il negativo, giacchè l'essenza è appunto la negazione dell'essere, la unità negativa (negante) dell'essere. Il negativo rappresenta qui il momento

dell'essenza. Il positivo invece il momento dell'essere. Il maschio è perciò più della femina. Stanno come essere a essenza, sentimento a pensiero.

c) La contradizione.

L'essenza non è, in quanto differenza, nè semplice diversità nè semplice opposizione, cioè nè solo differenza indeterminata, esterna, nè semplice differenza determinata, immanente; ma è insieme unità immanente e differenza immanente (dell'essere). Così è contradizione.

(La logica formale dice: dei due opposti, il positivo e il negativo, A e non-A, lo stesso soggetto non può ammettere che uno; o l'uno o l'altro: nessun terzo. *Principium exclusi tertii*. Come prima, identità senza differenza; ora, opposizione senza unità).

Come la diversità si risolve nella opposizione, così la opposizione si risolve nella contradizione. Infatti, positivo e negativo sono opposti, da una parte, come totalità semplicemente, e dall'altra, come determinate forme. Come totalità, non si escludono, anzi sono indifferenti; come forme, si escludono. Come totalità sono unità immanente, come forme differenza immanente. L'unità di queste due determinazioni, della unità del positivo e del negativo e della loro reciproca esclusione, è la contradizione.

La contradizione, dunque, differisce dalla opposizione in ciò: che la opposizione è il rapporto interno negativo (differenza immanente) di positivo e negativo come separati ed esistenti per sè; la contradizione è il rapporto interno negativo di positivo e negativo, uniti oggettivamente in una unità unica e così esistenti solo come determinati lati di questa unità.

Come, in quanto essenza, ogni cosa è identità, diversità, opposizione, nello stesso modo è contradizione: ogni cosa si contradice.

La logica formale dice: Niente si contradice: A non è non-A.

Il *principium contradictionis* non è che la ripetizione in altra forma del *principium identitatis*.

Il principio è vero; è vero infatti che ogni cosa è identica a sè stessa, e perciò si distingue da ogni altra. Ma il principio è falso, se si fa valere solo; cioè se si nega che ogni cosa sia differente da sè stessa.

Altro è dire che una cosa contradice a quel principio (ciò è impossibile); altro, che contradice a sè stessa (ciò è vero). Contradice a sè, in quanto è unità e differenza insieme immanente.

Che A non sia non-A, è verissimo, intendendo per non-A la negazione assoluta di A; se A fosse non-A, niente si distinguerebbe da niente; non si penserebbe. Il principio di contradizione è così lo stesso principio della distinzione: lo stesso pensiero come attività distinguente. Ma cos'è in sè A, cioè ogni cosa? Appunto contradizione a sè stessa, cioè unità e differenza immanente con sè stessa. Come tale unità di identico e non identico, di positivo e negativo, è la vera identità con sè stessa, e si distingue da ogni altra [1].

Noi, dunque, non annulliamo il principio di contradizione, ma lo limitiamo. Ogni cosa è sè stessa, e non può non essere sè stessa: principio di contradizione. Ma ogni cosa, in quanto sè stessa e davvero realmente sè stessa, è unità e differenza immanente con sè stessa: principio di contradizione nel nostro senso: ogni cosa è contradizione.

---

(1) Cos'è A che si dice = A, A che non sia non-A? Il principio di contradizione non lo dice. Il quale presuppone i concetti già formati. Ma come è possibile A? La sua origine? L'originario è fuori (prima) del dominio del principio di contradizione. V. TRENDELENBURG [luogo cit. sopra, pp. 169-70]

§ 4.

Il principio (*ratio*).

La contradizione è la vera e reale differenza; cioè non la semplice diversità (differenza esterna e accidentale), non la semplice opposizione (differenza immanente, interna), ma l'unità (l'identità) come immanente nella differenza, e la differenza come immanente nell'unità: la unità differente da sè stessa (τὸ ἓν διαφεροῦν ἑουτῷ).

Tutto si contradice. L'essere, che non è capace di contradizione in sè, è morto. L'essere, che è superiore a tutte le contradizioni ed è la loro assoluta soluzione, è solo Dio.

Dio non si contradice, appunto perchè è quest'assoluta risoluzione. Questo è il vero concetto di Dio. Comprendere Dio vuol dire comprenderlo come soluzione assoluta di tutte le contradizioni delle cose, del finito, del mondo; e perciò presuppone la cognizione e l'intendimento di tali contradizioni. Dio, quindi, in quanto vero Dio, non si sviluppa, perchè non contradice a sè.

La contradizione deve risolversi. Appunto perchè la contradizione (la differenza) non è un Primo, ma l'identità stessa che si differenzia, si oppone a sè stessa, appunto perciò non può essere l'Ultimo, ma deve risolversi; e cioè l'Ultimo ha da essere il Primo, ossia la unità che ha in sè, e non fuori di sè, come risoluta e trasfigurata, la differenza.

Questa nuova unità, cioè la essenza come unità vera e concreta di sè stessa e dell'essere, questa unità, in cui essenza ed essere, identità e differenza, sono posti come momenti; questa unità è l'essenza come principio.

Chi dice principio, dice principiato (conseguenza): come chi dice essenza dice apparenza (essere): come chi dice identità dice differenza.

L'essenza è contradizione, in quanto è l'unità (identità) differente da sè stessa. La contradizione si risolve, in quanto l'essenza si differenzia realmente da sè stessa, pone un differente da sè, ed è una con quel che ha posto. La soluzione della contradizione è quella unità, — la essenza come unità, — la quale è in sè così quel che pone come quel che è posto. L'essenza pone l'essere. L'unità, in cui la contradizione è risoluta, in quanto pone, è il principio; in quanto è posta, è il principiato (la conseguenza).

L'unità di principio e principiato, la loro relazione, in cui il principio e il principiato sono realmente uno e insieme differenti, è la soluzione della contradizione.

In questa relazione l'essenza si dichiara come il principio dell'essere, e l'essere come la conseguenza dell'essenza, come il principiato.

Spieghiamo più chiaro questa relazione.

Chi dice principio dice di necessità questa relazione di principio e principiato; il principio nella sua verità è esso stesso questa relazione, o l'unità di principio e principiato. Infatti il principio non è tale che in quanto principia; è principio in quanto atto principiativo. Ora quest'atto non si mostra e vale che nel principiato. Togli il principiato; e non avrai più il principiare, e quindi non più il principio.

Ma ciò non vuol dire che il principio, sebbene sia in sè il principiato, non si distingua dal principiato. Principio e principiato sono lo stesso e sono differenti. E come tali sono quella relazione che è appunto la soluzione della contradizione.

Sono differenti: Il principio è un primo, il principiato è un secondo; quello immediato, questo mediato; quello

pone, questo è posto; quello determina, questo è determinato. Sono lo stesso: perchè lo stesso è il contenuto del principio e del principiato, e non può essere che lo stesso. Se il principio è tale in quanto principia, il principiato non è tale che in quanto ha lo stesso contenuto del principio; quello che è nel principio deve essere nel principiato, e viceversa. Si supponga che nel principio sia più che nel principiato. Questo di più, — appunto perchè non è nel principiato, — non è come principio; non è così, perchè non principia niente; se principiasse, sarebbe nel principiato, e quindi non sarebbe di più.

Si supponga, invece, che nel principiato sia più che nel principio. Questo di più, appunto perchè non è nel principio, non è come principiato; se fosse principiato, sarebbe nel principio, e quindi non sarebbe di più. Il di più, dunque, così nel principio che nel principiato, annulla la relazione di principio e principiato. Dunque, il loro contenuto è lo stesso: principio e principiato sono identici nel contenuto, e differenti solo nella forma: la loro differenza è puramente formale. Quel che nel principio è implicito, è esplicito nel principiato. Principio formale [1].

Da ciò questa conseguenza: prima, nella determinazione generale dell'essenza, abbiamo detto: L'essere si è risoluto nell'essenza: l'essere è nell'essenza (identità): l'essere si dichiara come un mediato: l'essere è apparenza. Ora dobbiamo dire (appunto perchè il contenuto è lo stesso): l'essenza è nell'essere (differenza, contradizione); l'essere è essere essenziale, essenziato; è mediato, e perciò non si può dire che sia semplicemente; ma non è più semplice apparenza; è apparenza che ha in sè l'essenza, apparenza essenziale; principiato, cioè tale che ha in sè il principio, e perciò la saldezza e il fondamento del principio. Come mediato, mediato

---

(1) Vedi gli esempi del ROSENKRANZ, op. cit., pag. 331.

espresso come principiato, è esistenza, non più essere; come apparenza essenziale, è fenomeno.

L'esistenza, il fenomeno, è l'essenza nell'essere, il principio nel principiato: il principio, che si è fatto principiato.

Sviluppiamo questa conseguenza. La relazione di principio e principiato è tale che il principio è principiato, e il principiato principio. Il principio, infatti, non è davvero tale, che in quanto principia, cioè pone il principiato; senza il principiato non è principio. Quel che lo fa principio è, dunque, il principiato. Così il principiato è principio del principio, è il principio principiato.

Ciascuno dei due, principio e principiato, è dunque in sè totalità, cioè unità di principio e principiato. Come tale, come totalità, principio e principiato non sono più solo formalmente, ma realmente differenti l'uno dall'altro; ciascuno ha in sè quello che è nell'altro, e perciò si riferisce e contrappone all'altro come qualcosa di sostanziale e per sè. Così il principio non è più formale, ma reale.

Questa differenza di principio e principiato ha le seguenti forme:

1.ª Il principiato è un qualcosa, che ha in sè diversi lati. Uno di questi lati è posto dal principio; gli altri no. Così il principiato è tale solo in uno dei suoi lati, negli altri no.

2.ª Il principio è un qualcosa, che ha in sè diversi lati. Uno di questi è principio; gli altri no. Così il principio è tale, solo per uno dei suoi lati.

3.ª Principio e principiato sono ciascuno qualcosa con diversi lati. Uno o più lati del principio, non tutti, pongono uno o più lati del principiato, non tutti; negli altri il principio non è principio, il principiato non è principiato.

Così la identità tra principio e principiato non è più astratta; questo non è semplicemente *explicite* ciò che quello è *implicite*.

Questa differenza di principio e principiato (il non essere l'uno adeguato all'altro, il non essere il principiato tutto principiato dal principio; il non essere il principio tutto principio del principiato; il non essere nè il principio tutto principio, nè il principiato tutto principiato), questa differenza vuol dire: il principio, il qualcosa che si dice principio, è esterno al principiato, al qualcosa che si dice principiato. Come esterno, è condizione, non vero e perfetto principio del principiato. (Il principiato è condizionato).

In quanto condizione, è realmente distinto dal principiato; in quanto non più, esso solo, principio del principiato, il principio si dichiara come principiato; e il principiato non risulta solo da esso, ma da altri principii, che, per la stessa ragione, sono anch'essi principiati o condizioni.

Così l'essenza si dichiara come la serie o l'unità esterna di tutti i possibili principii, da cui risulta il principiato. Questa serie è tale che ciascun principio è insieme principiato; è una serie di principii che sono principiati.

Il principiato è l'esistenza; questa serie — cioè l'essenza, ora — è, dunque, l'unità esterna delle esistenze, che si condizionano l'una l'altra; una esistenza presuppone tutte le esistenze come suo fondamento. Questa serie è l'interminabile progresso del principio; ogni termine è insieme principio e principiato; non vi ha un termine, che sia solo principio; un termine, che sia solo principiato.

Così l'essenza si dichiara come la reale o attuale unità di principio e principiato. E ciò vuol dire: il

vero principio, la vera essenza, l'assoluto principio, non è un termine; giacchè, se fosse tale, sarebbe principiato; ma è il nesso (interno ora, perchè si è mostrata l'unità reale di principio e principiato) di tutti i termini: il nesso dei principii che sono principiati: il nesso delle esistenze; il nesso, o mondo dei fenomeni.

§ 5.

Riassunto.

L'essenza, come risoluzione della totalità dell'essere, è identità. Come identità si distingue dall'essere; non è un essere determinato: non è essere. E così è differenza (di essere ed essenza).

In quanto, come riflessione dell'essere, si distingue dall'essere, l'essenza è immediatamente diversità: differenza esterna. Ma è unità immanente. Dunque, non è semplice diversità, ma differenza immanente: opposizione.

Ma, appunto perchè è differenza e identità immanente, non è solo opposizione, ma contradizione.

Come contradizione, è relazione di principio e principiato.

L'essenza pone l'essere (il principio, il principiato). Ponendo l'essere come esistente, si distingue dall'esistente; distinguendosi realmente dall'esistente diventa essa stessa esistente.

Quindi l'infinito progresso del principiare. L'infinito progresso si risolve nel nesso delle esistenze o nel mondo dei fenomeni.

CAPO II.

Il fenomeno.

§ 1.

Il mondo dei fenomeni.

L'essere, la totalità dell'essere, che abbiamo esposta nella qualità, quantità, misura (si badi: quando si dice: totalità dell'essere, non si vuol dire: tutto quel che esiste, il mondo e Dio; ma solo: l'immediato, l'essere), si risolve nell'essenza. E ciò vuol dire: l'essenza è la negazione, l'unità negativa, dell'essere. Come tale unità, l'essenza è identità. Come identità, l'essenza si distingue dall'essere; non è un essere determinato. E così è differenza.

Come differenza, l'essenza è opposta, contradice a sè stessa. Come tale contradizione, pone l'essere; e così l'essenza è il principio dell'essere, e l'essere il principiato. Così l'essenza è identità, differenza, principio.

L'essere, come principiato, come conseguenza dell'essenza, è esistenza, fenomeno, apparizione dell'essenza, l'essenza nell'essere, l'essere essenziato. L'essenza, come principio, è l'essenza che apparisce, esiste. L'atto di riflessione, che è l'essenza, quest'atto non è ancora atto creativo (Gioberti: l'Ente pone l'esistente. Ci vuol altro!); è atto di apparizione: atto di esistenza.

Come atto di apparizione, come essa stessa fenomeno, l'essenza è l'unità, il nesso, il mondo dei

fenomeni. Infatti: l'essenza è originariamente l'unità dell'essere. L'essere così è esistenza, fenomeno. L'essenza è, dunque, l'unità dell'esistenza, del fenomeno: delle esistenze, dei fenomeni: il mondo dei fenomeni. Già non c'è fenomeni senza mondo (unità).

Esistente è quello che *ex aliquo sistit:* l'essere che vien fuori, e sta, dall'essenza: l'essere che è posto, principiato, fondato dall'essenza. Qui etimologia e logica sono d'accordo. Come tale, come l'essere posto dall'essenza, l'esistenza si distingue da ogni altra forma dell'essere. Si distingue specialmente dall'esserci. L'esserci è l'essere determinato, e l'esistenza è anche l'essere determinato. Ma quello è immediato, senza riflessione; e questa è l'essere determinato riflesso, e mediato da altro, cioè dall'essenza.

La differenza dell'esistenza dall'esserci è l'atto della riflessione che è l'essenza: l'esistenza è l'esserci essenziato (principiato, fondato). Esserci ed esistere si distinguono poi tutti e due dall'essere come tale; perchè questo è l'essere indeterminato. Essere è meno che esserci, esserci è meno, molto meno, che esistere. Fra esserci ed esistere ci è di mezzo tutta la qualità, tutta la quantità, tutta la misura, e l'essenza come identità, differenza, principio. Togli tutto questo, e non si potrà concepire l'esistere: il *sistere ex aliquo.*

Il *sistere ex* presuppone il principio, e questo la differenza; e così via.

Quando Gioberti, ripetendo Vico, dice: essere è più che esserci, esserci è esistere, confonde il concetto colla rappresentazione, e fa senza la logica.

L'esistenza è fenomeno. La fenomenalità dell'esistenza è stata detta in diversi sensi che non si devono confondere. In generale noi dichiariamo fenomeni le cose, gli oggetti esterni, in quanto, come coscienza intellettiva (la bestia non credo che sappia di fenomeni e di essenza), ci distinguiamo da esse, e così ci leviamo sopra la sfera dell'immediata esistenza. Lo spirito, distinguendosi dalla natura, comprendendola, la dichiara fenomeno. Ora l'idealismo soggettivo prima di Kant, dichiarando fenomeni le cose, vuol dire che sono semplici apparizioni dell'essenza soggettiva del nostro spirito. Così, in realtà, non sono per sè niente, ma semplici apparenze. Kant le dichiara anche, in quanto fenomeni, apparizioni della nostra essenza soggettiva, come la nostra stessa soggettività; ma per Kant le cose sono in sè; esse appariscono, ma solo rispetto a noi; in sè non appariscono, non sono fenomeni. Nel kantismo le cose non sono, come nell'idealismo soggettivo ordinario, semplici apparenze, semplici apparizioni della nostra essenza soggettiva; sono in sè, ma non appariscono in sè; appariscono solo per noi. L'apparire non è nè tutto nostro, nè tutto di loro. Questa è la difficoltà del kantismo.

Noi invece diciamo: le cose sono in sè fenomeni, cioè apparizioni non solo della nostra essenza soggettiva, ma di un'essenza oggettiva. Quest'essenza è per noi non la sostanza (spinozismo), ma la ragione, conscia di sè, o lo spirito. Le cose così sono fenomeni dello spirito. La scienza dei fenomeni è la fenomenologia dello spirito[1].

§ 2.

La cosa e le proprietà.

L'essenza è fenomeno: essenza che appare, si mostra, si manifesta: non pare semplicemente, ma apparisce. Quindi il fenomeno non è semplice parvenza, un non essenziale, ma l'essenza, l'essenziale, dirò così, nel non essenziale.

Come fenomeno l'essenza è il nesso o mondo dei fenomeni. Tale è il risultato della dialettica dell'essenza esposta fin qui. Sviluppiamo ora il concetto dell'essenza come fenomeno.

---

(1) [Sulla fenomenalità delle cose v. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, pp. 150 e ss.]

L'essenza come fenomeno, come unità o mondo dei fenomeni, è immediatamente i molti e varii fenomeni, cioè le cose (le esistenze). Il fenomeno è la cosa: tale è la prima determinazione del fenomeno. La cosa, in quanto fenomeno, cioè prima ed immediata forma del fenomeno, dell'essenza come fenomeno, è in sè quel che è il fenomeno in generale: cioè l'essenza nell'essere, unità negativa dell'essere, riflessione (relazione) dell'essere: identità, differenza e principio dell'essere.

Ogni cosa, in quanto cosa, è insomma in sè quel che l'essenza è come nesso o mondo delle cose: un'essenza che apparisce (e non pare semplicemente).

Così la cosa è, non solo identità, ma differenza: è diversa non solo dalle altre cose, ma in sè stessa; è un molto in sè stessa; è non solo principio in sè, ma principiato. È una propria specifica apparizione, la quale consiste appunto nella differenza, nel molto, che è in essa.

La cosa, dunque, ha due lati: cioè la cosa in sè e le proprietà. La cosa in sè è la cosa come essenza, principio; la proprietà è la cosa come essere, principiato. La cosa in sè è l'unità essenziale o principiativa, da cui si producono e a cui si riducono come momenti le proprietà; e le proprietà sono le manifestazioni di questa unità, l'essere vario e moltiplice, in cui questa unità si spiega ed attua.

La cosa non è nè semplice identità, nè semplice differenza: cioè, nè solo cosa in sè, nè solo proprietà. Appunto perchè è identità (unità negativa, riflessione, dell'essere), la cosa si distingue dalle sue proprietà; è differenza. Così diciamo: la cosa ha le sue proprietà. Diciamo così, appunto perchè la cosa è differenza (proprietà) solo in quanto è identità (cosa in sè). È la cosa che ha, possiede, le sue

proprietà. La cosa in sè, senza le proprietà, è l'essenza astratta, indeterminata; non esiste attualmente, ma solo potenzialmente; è semplice materia. La cosa è determinata, è questa determinata cosa, è attuale cosa, solo nelle sue proprietà (solo in quanto produce le sue proprietà); le proprietà sono le determinazioni, la forma della cosa.

Così la cosa, ogni cosa, in quanto necessariamente identità e differenza, è unità di materia e forma. Materia e forma (cosa in sè e proprietà, identità e differenza), prese per sè sole, sono due astrazioni.

Ma la cosa non ha semplicemente le sue proprietà; non le produce semplicemente, non è semplicemente l'atto della loro produzione. Le proprietà sono distinte l'una dall'altra, l'una non è l'altra; l'una esclude l'altra. Se la cosa non fosse che la produzione delle sue proprietà, sarebbe la dissoluzione di sè stessa. Perchè la cosa stia, si mantenga, sussista, deve essere non solo attività che produca le sue proprietà, ma attività che le raccolga e concentri in sè stessa. La cosa è, dunque, una doppia attività, espansiva o periferica, attrattiva o concentrativa. Se non fosse la prima, non sarebbe concreta, determinata; se non fosse la seconda, non sarebbe una.

Ma appunto in quanto unità negativa delle sue proprietà, cioè attività concentrativa, la cosa contradice a sè stessa. Contradice a sè stessa, perchè la cosa non è la cosa senza le sue proprietà; e la concentrazione è opposta alla distinzione e determinazione delle proprietà.

La cosa, infatti, come una (come unità negativa), vuol dire: reciproca compenetrazione delle proprietà. E, d'altra parte « proprietà reali della cosa » vuol dire: determinate e diverse le une

dalle altre. Come tali le proprietà non si compenetrano, ma si escludono reciprocamente; e così, non che essere davvero proprietà, sono e si sciolgono piuttosto in differenti materie; le quali sono unite estrinsecamente in una unità soltanto formale; e questa unità è la cosa.

Così, dove prima la cosa, come unità, era il Primo, e le proprietà il Secondo, ora avviene il contrario. E non possiamo più dire che la cosa abbia le sue proprietà, ma piuttosto che consti di esse; le proprietà sono come gli elementi originari di cui si compone la cosa.

Così la cosa contradice a sè stessa. Si contradice, perchè è insieme uno e molti, per sè e ad altro, assolutamente indipendente e assolutamente dipendente, principio e risultato. In questa contradizione la cosa si dissolve; la cosa, ogni cosa, è caduca, perchè è questa contradizione in sè stessa. Ma questa dissoluzione della cosa è appunto la soluzione della contradizione.

La contradizione si risolve in quanto la cosa si distingue realmente dalle sue proprietà; e ciò vuol dire — giacchè la cosa è cosa, determinata cosa, appunto per le sue proprietà — in quanto la cosa si distingue da sè stessa, come questa determinata cosa. La cosa, come cosa determinata, è fenomeno. Adunque, la contradizione si risolve, in quanto la cosa si distingue, si scioglie, si libera, da sè stessa come fenomeno.

Ora la cosa così distinta da sè stessa, la cosa come non più fenomeno e quindi non più caduca, distinta da sè stessa come fenomeno e quindi come caduca, è di nuovo la cosa in sè. Ma qui la cosa in sè non è più quella di prima (la cosa indeterminata, la semplice materia senza la forma), ma

è unità determinata di materia e forma, e nondimeno non caduca, non alterabile, ma costante e permanente. Questa nuova cosa in sè, determinata e nondimeno inalterabile, distinta dalla cosa determinata e alterabile o come fenomeno, è la legge, la legge della cosa, delle cose, de' fenomeni.

E così abbiamo la legge e i fenomeni.

La cosa, contradicendosi, si dichiara come fenomeno; e, dichiarandosi come fenomeno, esprime, mostra, fa vedere la legge.

Tale è la soluzione della contradizione della cosa. La cosa si dissolve; ma ciò che non si dissolve, anzi è il principio della dissoluzione della cosa, è appunto la legge.

Wolff: cose semplici e cose composte. Così risolve la contradizione di uno e molti [1]. Kant: cose in sè e fenomeni (ragione pratica e ragione teoretica). Herbart: chi dice cosa, dice somma, insieme, complesso di proprietà. Ora, la moltitudine delle proprietà non è compatibile coll'unità della cosa. Cos'è questa cosa? Si risponde: è bianca, sonora, grave, etc. Così si risponde coi molti, non coll'uno; si dice ciò che la cosa ha, non ciò che essa *è*. Oltre a ciò, la serie delle proprietà non è mai compiuta. Dunque, non si dice cos'è la cosa, nè dicendo i molti, nè dicendo l'uno; giacchè tolti i molti non rimane niente, o i molti *ut sic* non sono la cosa. Questa è la contradizione della cosa. Soluzione: La cosa come complesso di proprietà è apparenza. Ma tanto di apparenza risponde a tanto di realtà. E la realtà rispondente all'apparenza è questa: complesso di molte sostanze semplici o monadi, la cui qualità è diversa nelle diverse sostanze. Ma come questo complesso? e quindi la cosa colle sue proprietà (apparenza)? Qui giace Nocco.

---

(1) [K. FISCHER, *Log. u. Met.*[1], p. 115]

§ 3.

La legge e i fenomeni.

Noi abbiamo detto: l'essenza apparisce, è fenomeno; il fenomeno nella sua prima e immediata determinazione è la cosa; la cosa si risolve nella legge, e in questa risoluzione si dichiara fenomeno. Così abbiamo: la legge e i fenomeni.

È evidente che qui fenomeno è preso in doppio senso; in un senso, quando dico: l'essenza è fenomeno, il fenomeno è la cosa; e in un altro senso, quando dico: la cosa, risolvendosi nella legge, si dichiara fenomeno.

Questo doppio senso, — questa ambiguità (ἀμφιβολία), — non è arbitrario e convenzionale, ma esprime il vero concetto del fenomeno e quindi dell'essenza.

L'ho già detto innanzi [1]: l'essenza — e così la parvenza — è in sè, di necessità, un doppio senso.

L'essenza è essenza e fenomeno; perchè è essenza solo in quanto pare. Il fenomeno è fenomeno ed essenza, perchè è l'essenza stessa che pare. E nondimeno essenza e fenomeno si distinguono. Tale è l'anfibolia.

L'anfibolia si vede in questo doppio processo: l'essere si risolve nell'essenza, l'essenza pone di nuovo l'essere; ossia: l'essere è nell'essenza, l'essenza nell'essere. Nel primo l'essere si dichiara parvenza, (qualcosa di non essenziale, e pure non assolutamente non essenziale), e l'essenza si dichiara essenza. Nel secondo l'essenza si dichiara fenomeno, e l'essere si dichiara essere essenziato. L'essere, dun-

(1) [Vedi sopra p. 283]

que, che prima era semplice parvenza, ora è essenziato; l'essenza che prima era semplice essenza, ora è apparsa, è fenomeno, è essere, esistenza.

E, di nuovo, il fenomeno, l'esistente, la cosa (l'essere) si risolve nella legge (nell'essenza); la cosa è, rispetto alla legge, quel che la semplice apparenza è rispetto alla semplice essenza, cioè qualcosa di non essenziale, di mutabile, dove la legge è qualcosa di essenziale, costante. La cosa, insomma, si dichiara di nuovo fenomeno: fenomeno nel primo senso. E, d'altra parte, l'essenza, che si era dichiarata fenomeno (fenomeno nel secondo senso), si dichiara di nuovo essenza, dichiarandosi legge.

È superfluo avvertire o ripetere, che, come l'essere posto dall'essenza (essenziato), il fenomeno, l'esistenza, la cosa, non è l'essere prima dell'essenza (l'essere immediato), così il nuovo essere — la cosa — risoluto nella legge, non è il primo essere risoluto nell'essenza; e cioè, il nuovo fenomeno (fenomeno nel primo senso) la nuova parvenza, non è la prima parvenza. Prima abbiamo detto: essenza e parvenza; ora diciamo: legge e fenomeni. Tutta la differenza sta in questo: che l'essenza è legge.

Ho detto a suo luogo [1], che, dove la dialettica dell'essere consiste nel processo dell'immediatezza (nel passare di una determinazione in un'altra), la dialettica, invece, dell'essenza consiste nel processo della mediazione (della riflessione di una determinazione nell'altra): quella è sviluppo dell'essere immediato, questa è sviluppo dell'unità negativa dell'essere.

Ora ciò si vede chiaro qui. Lo sviluppo dall'essenza come identità all'essenza come principio, dal-

(1) [Vedi sopra pp. 284-5]

l'essenza come esistente o cosa all'essenza come legge, è lo sviluppo dell'anfibolia (mediazione). L'essenza, infatti, è identità: l'essere è (si è risoluto) nell'essenza. L'essenza è principio: l'essenza è nell'essere (pone l'essere). Come principio, è, di nuovo, identità (unità) dell'essere.

Così la cosa è identità; è una cosa, che ha in sè diverse proprietà (vario essere). La cosa è il principio, è la legge delle sue proprietà, la legge che pone le proprietà. In quanto le pone, è di nuovo la identità (unità) delle proprietà. La legge è la cosa (essenza) come principio delle sue proprietà (essere); e le proprietà, in quanto principiate dalla legge, in quanto legittimate, sono fenomeni della cosa.

Sviluppiamo il concetto della legge. La legge, come identità (unità) dei fenomeni, è distinta dai fenomeni. Questi sono mutabili, particolari; quella è costante, inalterabile. Sono come essere ed essenza, non essenziale ed essenziale.

Ma i fenomeni non sono il non essenziale assolutamente. Appunto perchè la legge è nei fenomeni (l'essenza nell'essere, l'identità nella differenza; e cioè la differenza è l'identità stessa come differenza; l'essere, il fenomeno, è l'essenza stessa come essere, come fenomeno; l'incostante il costante stesso come incostante; il particolare l'universale stesso come particolare); appunto perciò, i fenomeni non sono l'assolutamente non essenziale. I fenomeni sono quello stesso che è la legge. Ma la legge è quello stesso in una forma semplice e pura; i fenomeni questo stesso in una forma complessa, contratta, mista.

Perciò non si può dire che il contenuto di legge e fenomeni sia appunto il medesimo, come quello di principio e principiato (conseguenza); che i fenomeni siano *explicite* ciò che la legge è *implicite;* che quelli siano la semplice esplicazione di questa; che la differenza fra quelli e questa sia puramente formale. È differenza anche di contenuto, concreta, reale. Il particolare, che sono i fenomeni, non si distingue solo formalmente dall'universale, che è la legge; giacchè questa particolarità e diversità consiste, da un lato, nelle determinazioni qualitative e quantitative, e dall'altro nelle proprietà per cui i fenomeni differiscono gli uni dagli altri. Questo contenuto proprio dei fenomeni, nel quale consiste appunto la loro mutabilità e caducità, non è nella legge; e perciò la legge sta, è immutabile, superiore ai fenomeni, e questi inferiori a quella.

Bisogna distinguere tra differenza meramente formale e differenza di forma. La prima è tra principio e conseguenza, e non dice affatto differenza di contenuto. (Principio della polarità è il magnetismo. Cos'è questo? La polarità. *Idem per idem*). La seconda è tra legge e fenomeno, e dice tale differenza. Il fenomeno ha lo stesso contenuto della legge, ma in una forma differente: questa come uno, quello come molto. Ma questa forma nel fenomeno è tale che fa il contenuto proprio del fenomeno, per cui si distingue dalla legge (la sua particolarità, per cui si distingue da altri fenomeni).

Ma, come i fenomeni non sono senza legge, e non sono pura particolarità e caducità, così la legge non è senza i fenomeni. La legge, come semplice universale, per sè, senza i fenomeni, separata dai fenomeni, è un astratto, qualcosa senza realtà, senza vita. È viva e concreta, davvero universale, in quanto, da un lato, conserva e mantiene sè stessa nella mutabilità dei fenomeni; e dall'altro, unisce, universalizza, legittima i fenomeni. Questa doppia attività

è uno e medesimo atto. La legge, in quanto quest'atto, non è nè il semplice uno (semplice legge o universale), nè il semplice molto (semplice fenomeno o particolare), ma la loro relazione: la relazione essenziale.

In questa relazione legge e fenomeni sono due lati: due totalità, che sono la stessa totalità, quella come uno e questi come molto; e la differenza tra uno e molto non è puramente formale, come quella di principio e conseguenza. Giacchè, ripeto, principio e principiato hanno lo stesso contenuto; e legge e fenomeno hanno del pari lo stesso contenuto; ma nel primo caso la differenza di forma è semplicemente tale; nel secondo è quella di uno e molto, universale e particolare: non si ha un *idem per idem*, come nel primo caso. La legge è essa stessa un molto, sebbene non semplicemente molto. È tale, perchè non solo è distinta in sè stessa, determinata e non già indifferente, ma, in quanto determinata, termina ed è terminata da altre leggi; e così tutte le leggi si risolvono in una legge più alta, che le abbraccia tutte ed è la loro unità negativa. Come i fenomeni si risolvono nella legge, così le leggi si risolvono in una unica legge (le naturali nell'idea della natura, le spirituali nell'idea dello spirito). Il mondo delle leggi è dunque un mondo come quello dei fenomeni; come questi sono fenomeni della loro legge, così quelle sono fenomeni della legge unica e suprema.

In generale, il rapporto reciproco di questi due mondi è la relazione essenziale. Vi ha relazione essenziale tra fenomeno e legge, in quanto la legge non solo è, come Uno, quello stesso che i fenomeni sono come molto, ma in quanto è essa stessa fenomeno.

Prima di sviluppare il concetto della relazione essenziale, fo alcune osservazioni.

1. La legge differisce dal principio. Non ogni principio è legge. Il principio formale differisce solo formalmente dal principiato; la legge non differisce solo formalmente dai fenomeni. Il principio reale è semplice condizione, principio esterno, uno dei principii del principiato. La legge, invece, fonda e principia tutto e totalmente il principiato, i fenomeni: contiene in sè tutta la ragione del principiato. Se no, non è legge. Questo determinato fenomeno, e non un altro, risulta necessariamente da questa legge.

2. La legge differisce dalla regola. Questa numera casi; quella fonda fenomeni; l'una ha eccezioni, l'altra no: l'una muta, l'altra no, ecc.

3. Credo non vi sia bisogno di giustificare la denominazione di legge. Ho detto legge quel concetto, in cui si risolve la contradizione della cosa. La legge è la cosa in quanto fonda e principia le sue proprietà (fenomeni). La legge è come Uno, costante, universale, quello che i fenomeni sono come molto, mutabile, particolare. I naturalisti, i fisici — non troppo amici certo delle astrazioni filosofiche — intendono lo stesso per legge. Che cosa cercano essi, quando cercano la legge? Appunto questo costante, universale: un fenomeno immutabile tra' fenomeni mutabili. Essi pongono la legge nei fenomeni, e non fuori; ed anche noi. Essi distinguono il descrivere semplicemente i fenomeni (cosa che non ci vuol gran cervello per farla, e pure la gran parte dei fisici ha fama solo per questo: scoprire, p. es., una milionesima forma di coda di pesce, d'uccello, ecc.) dall'investigare le leggi. Qui ci vuol cervello davvero. E pure non basta; giacchè oltre le leggi delle cose, dei fenomeni, ci è altro. E i fisici non se ne danno pensiero. Ma, come lo spirito procede dai fenomeni (dalla descrizione della natura) alle leggi (ricerca, esperimenti ecc.), così dalle leggi procede ad altro. La legge non è l'ultimo, perchè ci è il fine, ecc.

§ 4.

La relazione essenziale.

La contradizione di cosa e proprietà si risolve, in quanto la cosa si distingue dalle sue proprietà, e le pone. Così la cosa è la legge, e le proprietà sono i fenomeni.

La legge e i fenomeni si dichiarano come la stessa essenza, che apparisce: come insieme fenomeno; quella come uno, questi come molto. La legge è l'uno che apparisce, i fenomeni il molto che apparisce. La legge è, insomma, l'uno fenomeno nei molti fenomeni.

Questa contradizione si risolve nella relazione essenziale. I termini della relazione essenziale hanno lo stesso contenuto, e differiscono tra loro solo nella forma. Lo stesso contenuto è la stessa essenza come fenomeno; la differenza della forma consiste nella unità e universalità dell'un termine e nella moltiplicità e particolarità dell'altro. (Si ricordi la differenza tra formale e di forma [1]). In quanto la stessa essenza come fenomeno, i due termini si riferiscono da sè e per sè l'uno all'altro; ciascuno è totalità in sè; e in quanto sono così per sè, sono determinazioni riflesse: l'uno riflette l'altro. Così la relazione essenziale differisce dalla relazione quantitativa; giacchè in questa i due termini non sono determinazioni riflesse, e non si riferiscono da sè e per sè l'uno all'altro. La loro relazione è esterna ad essi. Così 7 e 5 nella loro relazione $7 + 5$ o 7×5 o $7 : 5$ ecc. Invece nella relazione essenziale ciascun termine dice il suo rapporto essenziale coll'altro; è, sebbene

(1) [Vedi sopra p. 325]

distinto, lo stesso che l'altro; e lo stesso non come semplice essenza, ma come essenza che apparisce: come essenza fenomeno.

a) La relazione del tutto e delle parti.

L'essenza è fenomeno. Come cosa, ha le sue proprietà; come legge, le pone; come relazione essenziale, è l'uno fenomeno nei molti fenomeni.

Ora la forma più immediata dell'uno fenomeno nei molti fenomeni è l'uno fenomeno in quanto abbraccia e contiene in sè semplicemente i molti fenomeni; l'uno, l'unità, come tale che contiene in sè i molti come tali; il tutto che contiene in sè le parti. La prima forma della relazione essenziale è, dunque, quella del tutto e delle parti.

Tutto e parti sono determinazioni riflesse e si riferiscono essenzialmente l'una all'altra. Senza tutto non ci è parti, e senza parti non ci è tutto. Lo stesso contenuto ne' due termini della relazione, il tutto e le parti, si vede in ciò: che il tutto consiste delle parti, e le parti costituiscono il tutto. Così il tutto è eguale alle parti, e le parti al tutto.

Ma in verità il tutto è eguale alle parti come tutte le parti, e non già alle parti come tali; è eguale alla loro somma, cioè solo a sè stesso. E le parti sono uguali al tutto, non come tutto, ma come diviso (come partito), e cioè solo a sè stesse. Tale è la differenza di forma fra tutto e parti.

« Lo stesso contenuto è differenza di forma » vuol dire: il tutto è insieme eguale e ineguale a sè stesso, eguale e ineguale alle parti; e così le parti sono eguali ed ineguali a sè stesse, eguali e ineguali al tutto.

In questa eguaglianza ed ineguaglianza consiste la contradizione della relazione di tutto e parti. Il tutto è eguale alle parti come *tutte* le parti (quindi ineguale), cioè uguale a sè stesso; ma questa uguaglianza ci è in quanto ci sono le parti, cioè in quanto il tutto è *diviso*, cioè in quanto è *ineguale* a sè stesso. E, similmente, le parti sono eguali al tutto come *diviso* (quindi ineguali), e perciò *eguali* a sè stesse; ma questa eguaglianza ci è, in quanto ci è il tutto, cioè in quanto le parti sono *integrate*, cioè sono ineguali a sè stesse.

Il « *tutto come eguale e ineguale a sè stesso* », vuol dire: il tutto che è tutto e non è tutto: è solo *relativamente* tutto; è tutto che è insieme parte; è parte che presuppone un maggior tutto.

La « *parte, eguale o ineguale a sè stessa* » vuol dire: la parte che è e non è parte; è solo relativamente parte; è parte che è insieme tutto: è tutto che presuppone altre parti minori.

In questa doppia contradizione, che è la stessa, consiste la *partibilità* (divisibilità) e *integrabilità* (moltiplicabilità) indefinita. La parte è tutto in quanto si partisce; il tutto è parte in quanto si integra, si compone con altri tutti.

Adunque, i due termini della relazione — il tutto e le parti — sono tali, che, distinguendosi l'uno dall'altro, si riferiscono essenzialmente l'uno all'altro e si convertono indifferentemente l'uno nell'altro. L'un termine non è originariamente e necessariamente tutto, e l'altro non è originariamente e necessariamente parte.

Il tutto è davvero tutto (cioè l'intero), in quanto non abbraccia e contiene semplicemente le sue parti, in quanto non è solo la loro *somma*, ma in quanto le pone, in quanto è la loro *unità essenziale*, e

non già il loro semplice aggregato meccanico. Ma così il tutto non è più semplice tutto, nè le parti sono semplici parti. La relazione essenziale è l'uno fenomeno nei molti fenomeni; ora qui l'Uno non abbraccia semplicemente i molti, ma li pone, li principia, si estrinseca in essi: uno fenomeno che si estrinseca in molti fenomeni. Così il tutto è la *forza*, e le parti sono le estrinsecazioni della forza.

b) La forza e l'estrinsecazione.

La differenza tra la forza e la legge è la seguente: la legge è la cosa che pone le sue proprietà; la forza è il tutto che pone le sue parti.

La relazione di forza ed estrinsecazione è quella stessa di principio e principiato; nella forza non è più che nella estrinsecazione; nella estrinsecazione non è più che nella forza.

E perciò, come il principiato fa principio il principio, ed è esso stesso principio, così la estrinsecazione fa forza la forza, ed è essa stessa forza.

E come la dialettica del principio è una serie di principii, che si principiano l'un l'altro, così la dialettica della forza è una serie di forze, che si principiano, si condizionano, si sollecitano l'una l'altra: l'una è estrinsecazione dell'altra. E come la serie di principii, che sono insieme principiati, si risolvono in un principio che principia sè stesso, così la serie delle forze, di cui l'una sollecita l'altra, è l'estrinsecazione dell'altra, si risolve in una forza, che sollecita sè stessa, che è solo la estrinsecazione di sè stessa che si estrinseca da sè.

La forza, che è così principio immanente della estrinsecazione, è l'interno; e l'estrinsecazione, che

vien fuori così per sè stessa da questo principio, è l'esterno.

Così la relazione di forza ed estrinsecazione si risolve in quella di interno ed esterno.

c) Relazione d'interno ed esterno.

L'interno differisce dalla forza; perchè l'interno estrinseca sè e si estrinseca da sè, e la forza non estrinseca solo sè e non si estrinseca solo da sè. E l'esterno differisce dalla estrinsecazione per la stessa ragione, cioè perchè l'esterno proviene per sè stesso da un principio immanente e l'estrinsecazione proviene da altro (da un altro esterno).

Interno ed esterno, in quanto sono la forza che estrinseca da sè sè stessa e solo sè stessa, non sono più lati di una relazione, due totalità per sè che si distinguono e nondimeno si riferiscono essenzialmente per sè l'una all'altra, ma sono invece momenti di una e medesima essenza. Nulla vi ha nell'interno, che non si manifesti nell'esterno; e nulla vi ha nell'esterno, che non sia la manifestazione dell'interno.

Interno che non si manifesta (non si estrinseca), non è interno. Interno ed esterno sono talmente lo stesso, due momenti della stessa essenza, che l'interno così, per sè, senza l'esterno, è esso stesso esterno, e l'esterno senza l'interno è esso stesso interno. L'uno, preso per sè, si converte nell'altro. Interno ed esterno, dunque, più che relazione essenziale, sono tra loro unità essenziale. La relazione essenziale si risolve nella unità essenziale (unità di essenza e fenomeno). Infatti l'essenza, la semplice essenza, è la unità negativa dell'essere (l'essere risoluto nella essenza): l'essere è nell'essenza. La semplice essenza (identità, differenza, principio) si risolve di nuovo nell'essere; l'essenza pone l'essere, è il principio dell'essere, è nell'essere; l'essenza *è*, è fenomeno: l'essenza si risolve nel fenomeno. — Il fenomeno (l'essere come fenomeno: cosa, legge, relazione essenziale) si risolve nella unità essenziale, cioè di nuovo nell'essere. Ciò che si risolve qui non è l'essere, e perciò l'essenza (l'unità negativa) non è più la semplice essenza. Ciò che si risolve è il fenomeno, l'essere essenziato, e perciò l'essenza non è più l'unità dell'essere (e quindi il principio dell'essere), ma l'unità del fenomeno, — dei fenomeni delle cose, — e quindi il principio attivo delle cose. Questa nuova unità è l'attualità.

§ 5.

Riassunto.

L'essenza, come principio dell'essere, è la cosa.

La cosa, con molte proprietà, uno e molto, si contradice. Quindi legge e fenomeni. Cioè: uno fenomeno nei molti fenomeni. Soluzione: relazione essenziale. Contradizione: tutto relativamente tutto, e parti relativamente parti. Soluzione: forza ed estrinsecazione. Contradizione: forza è estrinsecazione, e viceversa. Soluzione: interno ed esterno. Quindi, non più relazione, ma unità essenziale: principio attivo dei fenomeni: l'attualità.

CAPO III.

L'ATTUALITÀ.

§ 1.

L'ATTUALITÀ.

L'essere si risolve nell'essenza; e ciò ci dà l'essenza come tale, la semplice essenza, non ancora fenomeno. L'essenza si sviluppa come semplice essenza: identità, differenza, principio. E così si ha l'essenza come fenomeno, cioè di nuovo essere; l'essenza risoluta in quanto semplice essenza; l'essenza come esistente, cosa. La cosa si dichiara legge, e così l'essenza ritorna essenza. Ma l'essenza come legge non è più la semplice, prima, essenza. È l'essenza, che comporta accanto a sè il fenomeno; e così è un per sè relativo, accanto a un per sè relativo che è il fenomeno.

Il risultato di questa doppia dialettica — l'essenza si fa fenomeno, cioè cosa; e il fenomeno si rifà essenza, cioè legge è, dunque, questo: essenza e fenomeno sono due totalità che si negano reciprocamente: due totalità relative. Come tali, formano la relazione essenziale. La relazione essenziale si risolve nella unità essenziale di essenza e fenomeno. Essenza e fenomeno non sono più lati (totalità relative) ma momenti di una medesima essenza: coincidenza assoluta di essenza e fenomeno.

Questa coincidenza o unità è l'attualità.

L'attualità non è nè il semplice fenomeno, la cosa, l'esistente, come crede la coscienza volgare; nè la semplice essenza.

L'attualità è il fenomeno risoluto nell'essenza, uno coll'essenza. Il fenomeno, non ancora risoluto nell'essenza, non è attuale. Perciò passa, muta. È vero che, come ho detto, il fenomeno è l'essere essenziato. Ma ciò non vuol dire che sia attuale; vuol dire solo, che non è assolutamente non essenziale, giacchè è l'essenza stessa come fenomeno. È essenziato, ma non già assolutamente essenziato, uno coll'essenza. È attuale solo il fenomeno in quanto si essenzia da sè, cioè, come fenomeno, per la propria dialettica, si risolve nell'essenza.

D'altra parte l'attualità si distingue dalla semplice essenza: non solo dall'essenza come trascendente, ma dall'essenza come immanente nell'essere. L'essenza è sempre immanente. Ma la semplice immanenza, quella che abbiamo esposta fin qui, è meno dell'attualità.

Infatti, in quanto l'essere si risolve nell'essenza, l'essenza (identità, differenza, principio) si dichiara il principio dell'essere; e così è immanente nell'essere.

In quanto il fenomeno (non più l'essere semplicemente) si risolve nell'essenza — si essenzia come fenomeno — l'essenza si dichiara il principio del fenomeno, e così è immanente nel fenomeno. La differenza tra le due forme di immanenza è questa: nella prima l'essenza è principio che *è*, nella seconda è principio che attua, principio attivo. Come principio dell'essere, l'essenza *è*, esiste, è fenomeno; come principio del fenomeno, l'essenza non *è* soltanto, ma attua, è attuale, è attualità.

L'attualità, dunque, è il principio attivo delle cose (dei fenomeni). La differenza tra l'essenza come semplice essenza e l'essenza come attualità si riassume così:

La semplice essenza è l'unità negativa immanente dell'essere. Quindi l'essere è fenomeno: essere essenziato. L'essenza come attualità è l'unità negativa immanente del fenomeno: unità attiva.

Aristotele e Spinoza: l'essenza delle cose è l'attualità.

Platone e Cartesio: trascendenza. Hegel aveva ragione: l'attuale è razionale, e il razionale è attuale.

§ 2.

L'ATTUALITÀ INTERNA (LA POSSIBILITÀ).

L'attualità è l'unità dell'interno e dell'esterno (di essenza e fenomeno). Immediatamente, essa è tale unità solo in sè (potenzialmente). Perciò è differenza d'interno e d'esterno: ma differenza, che è in sè unità, unità potenziale.

Come tale differenza, l'attualità è in una doppia forma:

è internità, che è semplice relazione verso sè stessa;

è esternità, che è semplice relazione verso sè stessa.

Queste due forme non sono il puro interno e il puro esterno, ma l'attualità come interna e come esterna: cioè la potenzialità (possibilità) e l'attualità propriamente detta.

Questa doppia forma si vede anche così: l'attualità, come unità immanente attiva delle cose, è distinta dalle cose stesse in quanto esistenti. Come distinta, è la potenzialità. E, d'altra parte, le cose esistenti, in quanto distinte da questa, formano l'attualità esterna, o l'attualità propriamente detta.

La potenzialità non è la pura internità, la internità come semplice relazione verso sè stessa, ma l'attualità come interna. In quanto attualità, cioè unità d'interno e esterno, la potenzialità è di necessità relazione verso altro, verso l'esterno; e perciò non è semplice possibilità logica, formale, ma la vera possibilità, la possibilità reale, la materia attiva delle cose, la *dynamis* aristotelica. La possibilità reale è l'attuale, che non è ancora attuale, che non si è ancora manifestato nella esistenza esterna e determinata delle cose; ma che ha a manifestarsi, può, ha il potere, la potenza di manifestarsi.

Comunemente per possibilità non s'intende ciò, ma la semplice possibilità logica, cioè l'internità come pura relazione verso sè stessa, senz'altro.

La internità come pura relazione verso sè stessa è indistinta, indifferente, senza contradizione in sè: $A = A$. Tale è il possibile logico, formale: quel che non si contradice. E in questo senso si dice impossibile tutto quel che si contradice. (E conseguentemente si dice necessario quello, il cui contrario è impossibile, si contradice).

In questo senso si dice possibile tutto quel che si può concepire, o meglio rappresentarsi.

È possibile un cavallo alato, un pesce colla testa di donna, ecc. È la possibilità solo *in intellectu*, o meglio nella rappresentazione (immaginativa, direbbe Spinoza), non *in re*; una possibilità, che non ha niente di attuale; di maniera che come l'essenza, di là delle cose, di cui è l'essenza, non è niente di reale, così la possibilità, di là delle cose, è una vera impotenza, cioè, davvero, l'impossibile: quello che non può attuarsi, che non ha potenza di attuarsi.

L'impotenza, la vera impossibilità, è dunque appunto quel che non si contradice, e non è altro che questo non contradirsi: cioè, la possibilità puramente logica. Infatti la *vis*, il *nisus*, l'impulso ad attuarsi,

è appunto l'interna contradizione di quel che si attua; ciò che non si contradice, non può attuarsi, non si attua.

La possibilità non è, dunque, la semplice internità, ma l'attualità come internità, cioè questa contradizione: un attuale che non è attuale: unità d'interno e esterno, che è solo interno, non ancora esterno.

La possibilità, dunque, come semplice possibilità, come possibilità reale, si contradice. Questa contradizione si risolve, in quanto l'attualità interna diventa esterna.

Aristotele: Possibilità reale: materia attiva: *dynamis:* principio materiale nelle cose: attualità interna: potenza attiva [(1)].

Spinoza: *Infinita potentia agendi, cogitandi:* l'attributo, la *natura naturans.*

Leibniz: Possibilità logica = *Possibilitas.* Possibilità reale = *Compossibilitas.* Possibilità reale è attualità (è quello, *cuius essentia involvit,* ma semplicemente *involvit,* implica soltanto, *existentiam*).

Per Spinoza, la possibilità logica *non involvit;* e diventa attualità mediante la giunta estrinseca dell'esistenza, non per sè. L'esistenza quindi è *complementum possibilitatis* (Leibniz, Wolfio).

§ 3.

L'attualità esterna (il caso).

L'attualità esterna, l'attualità propriamente detta, non è la pura esternità, la esternità come semplice relazione verso sè stessa, ma l'attualità come esterna.

(1) [Il Fischer (*Log. u. Met.*¹, pp. 126-7), che l'A. ha presente in questa nota, dice: « Aristotile concepisce l'essenza delle cose come attualità e come momento essenziale di questa la possibilità o *dynamis.* La *dynamis* aristotelica è il principio materiale nelle cose »]

In quanto attualità, cioè unità d'interno e esterno, essa è di necessità relazione verso altro, verso l'interno, verso la possibilità: e come questa è l'attualità come principio materiale o l'elemento materiale dell'attualità, la materia attiva (*dynamis*); così quella è l'attualità come principio formale, formativo, o l'elemento formale dell'attualità, la forma attiva (energica).

La possibilità è la semplice potenza interna; l'attualità propriamente detta è la stessa esistenza, in quanto attuata. E perciò non è la semplice esistenza, il fenomeno. Il fenomeno è semplice atto dell'essenza; l'attualità esterna è atto dell'essenza come unità di essenza e fenomeno.

Nello stesso modo che la possibilità come semplice internità, cioè senza l'esterno, separata dalle cose, è la possibilità logica, astratta (cioè l'impossibilità, l'impotenza), così l'attualità, come semplice esternità, cioè senza l'interno, separata dalla possibilità, dall'essenza come *dynamis* (cioè le cose, le esistenze, senza l'essenza come *dynamis*), è l'attualità meramente esterna, quella che comunemente si chiama attualità, e che non è attualità: il caso, l'accidente, il fortuito. Il semplice possibile (il possibile logico) è l'impossibile; il semplice attuale (l'attuale logico, l'attuale come semplice esterno; l'esistenza come semplice *complementum possibilitatis,* come giunta estrinseca di questa) è il non attuale.

Le cose, gli esistenti, considerati così come semplice attualità esterna senza l'interna, formano un mondo, nel quale non operano che principii esterni, ragioni esterne, cause esterne; quel che è il fenomeno senza l'essenza, è il mondo dell'attualità esterna senza l'interno. In questo mondo così, le cose

non si connettono intimamente l'una coll'altra, ma l'una si riferisce solo esternamente all'altra, e opera esternamente sull'altra; l'unità loro non è interna, ma esterna. Questa pura esternità è il caso.

Le cose che operano esternamente sono principii o ragioni casuali, le cose operate esternamente sono opere, effetti casuali; sono casi, accidenti. Così si dice: il mondo (il mondo esterno) è governato dal caso (cioè non governato affatto). Dove il caso governa, non ci è governo.

Il caso è l'attualità esterna, come semplice relazione verso sè stessa in quanto esterna; come il possibile logico (l'impossibile davvero) è l'attualità interna, come semplice relazione verso sè stessa in quanto interna. Il caso ci è, in quanto non si considera altro che l'esternità delle cose o nelle cose: esso regna solo nella loro superficie. Penetrate addentro, e il caso non ci è più.

Il caso ci è, e non si può dire che non ci sia; appunto perchè ci è l'esternità delle cose, e non si può dire che non ci sia. I casi, gli accidenti, avvengono, in quanto le cose operano esternamente le une sulle altre. In questa relazione esterna consiste la possibilità dei casi. Il caso è possibile, in quanto è l'esternità come semplice relazione verso sè stessa; questa relazione verso sè è la possibilità. Ma in quanto l'esternità vuol dire essenzialmente cose, esistenti, e operanti gli uni sugli altri, il caso si mostra come determinato, prodotto, operato da cause esterne, da cui risulta necessariamente. Ma questa necessità, propria del caso, è tutta esterna, non interna. Il caso ha l'aspetto della necessità, ma non della vera; come ha quello della libertà, ma non della vera. Il caso non è nè davvero necessario, nè davvero libero (È l'uno e l'altro falsamente, esternamente).

Il caso ci è, in quanto ci è l'esternità delle cose; in quanto le cose s'incontrano esternamente l'una coll'altra

(quindi *contingentia* e caso, cioè che cade in una cosa, nella sua superficie, nella sua esteriorità: *accidit: cadit ad*).

Possibilità, come semplice internità, e attualità, come semplice esternità, si convertono l'una nell'altra: l'una e l'altra sono quello, *cuius essentia* NON *involvit existentiam* (1).

L'attualità esterna, l'esistenza in quanto attuata è la *natura naturata* di Spinoza: modo infinito (fatto ideale: Gioberti). Non più semplice *potentia cogitandi et agendi*, ma *cogitatio* e *motus et quies*. L'attualità esterna, come solo esterna, è in Spinoza il *modus* come tale, la *res particularis* (*auxilium imaginationis*).

§ 4.

La necessità.

L'attualità esterna si contradice in quanto puramente esterna, come l'interna si contradice in quanto puramente interna. La vera attualità non è nè solo questa, nè solo quella, ma l'unità dell'una e dell'altra: dell'interna e della esterna; della *dynamis* e dell'energia (della natura naturante e della naturata, dell'assoluto e del modo).

Questa unità è l'attualità assoluta, o la necessità.

Il necessario non è ciò, il cui contrario è impossibile: questa è necessità logica, formale. La necessità è l'unità della possibilità e dell'esistenza: possibilità ed esistenza nel nostro senso.

Il necessario è l'esistenza in quanto attua sè stessa, la sua essenza; e perciò non è determinata da altro, ma dalla sua propria potenza. È l'essenza, che (come *dynamis*) attua sè stessa (come energia).

(1) [Cfr. FISCHER, *Log. u. Met.*[1], p. 129]

Il caso, l'accidente, è determinato e attuato da altro. Perciò si contradice; questa contradizione si risolve nella necessità. Il puro possibile è l'attuale che non è attuale, e perciò si contradice; questa contradizione si risolve nell'attualità esterna. Adunque, il possibile e il caso sono momenti del necessario; il necessario non è nè il puro possibile, nè il puro casuale; e ciò vuol dire: nel necessario non vi ha niente che sia solo possibile, niente che sia casuale.

La necessità è la soluzione di una doppia contradizione: rispetto al possibile, è attualità esterna; rispetto alla attualità esterna, come caso o necessità esterna, è attualità assoluta, ossia necessità immanente.

Il processo della necessità (necessità immanente; attualità assoluta) è, dunque, il seguente.

La potenza (attualità interna) si attua come energia (attualità esterna). Ma l'attualità esterna è finita, determinata, particolare. Tale è dunque anche la potenza, in quanto si attua. E perciò tale, cioè finita, è anche l'unità di potenza e energia, di interno ed esterno, di essenza e fenomeno: cioè l'attualità.

Perchè l'attualità non sia finita, deve essere l'unità della totalità dell'interno e della totalità dell'esterno: della totalità dell'essenza e della totalità del fenomeno.

Tale è l'attualità assoluta, universale: quella, in cui si risolve ogni attualità determinata, finita.

Ora, l'attualità determinata, esterna, in quanto è in sè l'attualità universale in cui deve risolversi, è la possibilità reale di essa. Perchè questa possibilità sia attualità, l'attualità esterna deve negarsi come esterna, e l'interno manifestarsi.

Quindi un altro esterno in luogo del primo: questo, determinato, finito; quello, universale, adeguato al suo concetto.

Così l'attualità universale procede e si produce dall'attualità determinata, esterna; questa si risolve in quella. Ma ciò vuol dire: quello è il principio di questa. E cioè: la prima pone l'altra e si produce dall'altra. Cioè: media sè stessa nell'altra. Questa doppia attività — mediazione con sè — è la necessità: necessità immanente.

L'attualità assoluta, la necessità, è dunque tale, in quanto risolve in sè (nega) ogni esistenza o fenomeno. Ogni esistenza o fenomeno è come nulla, come qualcosa di assolutamente accidentale, rispetto all'attualità assoluta. Quella è condizionata, finita; questa si riferisce solo a sè, e attua solo la propria essenza: è incondizionata: l'incondizionato, l'assoluto.

È tale, solo in quanto risolve (nega) in sè ogni esistenza, ogni attualità esterna, ogni attualità.

L'essenza è, dunque, necessità in quanto è l'unità negativa (assoluta) di tutte le cose, di tutte le esistenze, di tutti i fenomeni. Essa non si dichiara necessità, che in quanto è questa potenza negativa universale. Così è la sostanza.

§ 5.

1. La necessità come sostanzialità (Relazione di sostanza e accidente).

La sostanza è l'attualità assoluta, universale, che risolve e nega in sè ogni attualità finita, esterna, determinata.

Così è l'assoluto, l'incondizionato.

Assolve, condiziona tutte le cose, e non è condizionato da nessuna cosa.

Come tale, si distingue dalle cose.

E nondimeno non è separato dalle cose, fuori e al di là di esse; trascendente. Se fosse trascendente, sarebbe una cosa tra le cose; sarebbe condizionato da esse, non sarebbe l'incondizionato.

La sostanza è, dunque, l'unità (identità) immanente di tutte le cose.

Ma la sostanza è tale identità, si attua come tale identità, solo in quanto identifica le cose; cioè in quanto le risolve, le nega in quel che hanno di proprio, di particolare, di determinato, di differente; cioè in quanto le annienta come cose, giacchè le cose non sono cose, che in quanto sono particolari e differenti. Togli la differenza, e non si ha più le cose.

Le cose, dunque, nella sostanza, in quanto sono nella sostanza, non sono più le cose; cioè non sono più. E la sostanza è tale, cioè affermazione assoluta di sè stessa, solo in quanto è questa negazione assoluta delle cose.

La relazione, dunque, tra la sostanza e le cose (la relazione sostanziale) è questa: la sostanza ha entità, in quanto nega assolutamente le cose; e le cose hanno entità, in quanto si mostrano come qualcosa di assolutamente accidentale e caduco nella sostanza; in quanto spariscono e si estinguono in essa. Esse appariscono e spariscono; il loro apparire è il loro sparire. Solo in quanto spariscono, esse manifestano l'attualità della sostanza; solo nella loro impotenza manifestano la sua potenza. Così la loro entità consiste nel non esser niente per sè, ma solo accidenti, modificazioni, modi della sostanza. Per sè non hanno necessità alcuna; sono necessarie solo in quanto spariscono; la loro necessità è il loro sparire. Questa necessità è la sostanza: la potenza,

che annulla tutte le cose, e si mostra e attua solo in quanto universale annichilamento di ogni cosa.

Così Spinoza e Bruno han compreso la sostanza. Questo concetto corrisponde nella rappresentazione religiosa al Fato della mitologia greca, e alla potenza della natura del panteismo orientale (1).

§ 6.

2. La necessità come causalità
(Relazione di causa ed effetto).

La sostanza è l'assoluto, l'incondizionato. È tale, non solo in quanto non terminato e condizionato da altro, in quantò non ha niente fuori di sè, che le si opponga e la limiti, ma in quanto non ha nessun termine, nessuna distinzione, nessuna differenza in sè stessa: in quanto è assoluta indifferenza. *Omnis determinatio est negatio*, dice Spinoza. Se la sostanza fosse in sè determinata, avrebbe deficienza di essere; non sarebbe l'assoluta affermazione di sè stessa. È tale, solo come negazione assoluta di ogni determinazione (di ogni negazione); cioè come assoluta indifferenza.

Ora, appunto come assoluta indifferenza, la sostanza contradice a sè stessa. La sostanza è l'assoluto, l'incondizionato; e, come assoluta indifferenza, non può essere l'incondizionato. Tale è la contraddizione. Infatti, dire che la sostanza è assoluta indifferenza è dire che le differenze (le cose) sono fuori della sostanza. Così le cose sono opposte alla sostanza, la terminano, la condizionano. E così essa non è più l'assoluto, l'incondizionato.

---

(1) [Cfr. Fischer, *Log. u. Met.* [1], p. 132]

Questa contradizione — cioè la condizionalità della sostanza come assoluta indifferenza — si vede anche così: la sostanza è assoluta indifferenza, in quanto è negazione assoluta delle differenze (delle cose). Ora la negazione assoluta delle cose presuppone le cose. Le cose non possono mostrare la necessità della sostanza, se non si dichiarano accidenti; e non possono dichiararsi accidenti, cioè sparire nella sostanza, se prima non appariscono; non possono essere negate, se prima non sono affermate; non possono non essere (cessare di essere), se prima non sono. La sostanza, dunque, presuppone la esistenza delle cose; le cose devono esser prima poste, perchè la sostanza si mostri come la loro assoluta negazione. Ma, se la sostanza presuppone le cose, e se è sostanza solo in quanto le nega, essa non è più l'incondizionato.

Adunque, perchè la sostanza sia quel che deve essere, cioè l'incondizionato, le cose devono esser poste dalla sostanza, e non da altro. Se non sono poste, la sostanza non può essere la loro unità negativa; se son poste da altro — cioè, se la sostanza non le pone essa, ma le presuppone —, la sostanza non può essere l'incondizionato. E la sostanza deve porle, non per annullarle ma, invece, per risolverle e inverarle. Se le ponesse per annullarle, non le porrebbe.

Ora la sostanza, in quanto pone le cose, in quanto è il loro assoluto principio, è la causa; e le cose, in quanto sono poste dalla sostanza, sono gli effetti.

Così, la sostanza non è più la sostanza, nè le cose sono più accidenti o modi; quella è causa, questi sono effetti. Così la relazione sostanziale si risolve nella relazione causale. La causa è la soluzione della contradizione della sostanza.

La causa, in quanto pone le cose — e le cose poste così non sono più semplici fenomeni accidentali, ma necessari — è causa efficiente. Noi diciamo effettivo quel che è davvero: quello il cui apparire non è il suo sparire. Intanto, appunto come efficiente, la causa si contradice; infatti la efficienza della causa consiste nell'effetto: senza effetto non ci è efficienza, e quindi non ci è causa. La causa, dunque, ci è in quanto ci è l'effetto, e solo nell'effetto; è l'effetto che fa causa la causa. Ma la causa è il Primo, e l'effetto, in quanto deriva dalla causa, è il Secondo. Adunque, la causa, in quanto è solo nell'effetto, nega sè stessa, appunto in quanto causa efficiente.

Operando, non è più causa, e si estingue nel suo effetto: è causa transeunte.

La contradizione della causa è dunque questa: la causa non è causa che in quanto è nell'effetto; ma, in quanto è nell'effetto, è l'effetto; dunque, non è più causa, cioè il Primo, l'Originario.

§ 7.

3. La necessità come efficienza (causazione) reciproca.

Questa contradizione si risolve, in quanto la causa si conserva nell'effetto, e intanto l'effetto ci è. Ora « esserci l'effetto e conservarsi la causa nell'effetto » vuol dire: l'effetto, che è esso stesso causa: cioè, causa in quanto effetto: insieme effetto ed efficiente.

E in verità, se la causa è tale in quanto efficiente, ed è efficiente in quanto ci è l'effetto; o, in altri termini, se l'effetto fa causa la causa; è evidente che l'effetto, in quanto effetto, è insieme causa.

Così l'effetto, in quanto deriva dalla causa, riopera, reagisce sopra di questa; effettua questa, come questa effettua lui; causa ed effetto si effettuano reciprocamente.

Così la relazione di causa ed effetto si risolve nella efficienza reciproca (o effettuazione reciproca).

Efficienza, effettuazione reciproca vuol dire, che non si ha causa che sia solo causa, e non si ha effetto che sia solo effetto. La causa, che sia solo causa, la causa considerata da un sol lato (e perciò l'effetto che sia solo effetto), si contradice. Adunque, la vera causa — la vera causalità, la vera efficienza — è appunto la efficienza reciproca. Ora, efficienza reciproca vuol dire: la causa che causa o effettua sè stessa: *causa sui*.

Causa sui: questa è la vera efficienza (Dio è vera causa, non in quanto non è assolutamente effetto, ma in quanto è effetto di sè stesso). Se non ci fosse la *causa sui*, l'efficienza reciproca in generale sarebbe impossibile.

Ma, in quanto efficienza reciproca (*causa sui*: effettuazione di sè stesso), l'essenza non è più essenza; è già altro: è il concetto.

§ 8.

Passaggio al concetto.

L'essenza è l'unità negativa (relazione, mediazione, riflessione, indifferenza) dell'essere.

La forma, in cui l'essenza dichiara assolutamente e totalmente questa sua natura, è la necessità.

La necessità, come negazione assoluta (indifferenza assoluta) delle cose, è la sostanza.

La sostanza sí contradice, in quanto presuppone le cose. La contradizione si risolve, in quanto le cose sono poste dalla sostanza. Così la sostanza è causa, e le cose non sono più semplici accidenti, ma effetti. Come effetti, le cose sono necessarie. E così la causa si contradice; giacchè, se la sostanza nega le cose, la causa nega sè stessa nell'effetto; la necessità della causa passa, si estingue, nell'effetto.

Questa contradizione si risolve, in quanto l'effetto è causa, cioè in quanto la necessità è efficienza reciproca.

L'efficienza reciproca è una doppia attività (attualità), che è una, attività (due cicli, che sono un unico ciclo: è ciclo davvero). La sostanza una ed universale per la propria efficienza nega sè stessa ponendo l'effetto: e per la stessa efficienza ritorna a sè stessa dalla sua negazione.

La semplice sostanza era la negazione delle cose; la semplice causa era la negazione di sè stessa [1]. La sostanza come efficienza reciproca è l'affermazione (attualità) di sè stessa e delle cose. L'efficienza della causa che si estingue nell'effetto è la vera efficienza (attività, attualità) della causa. Le cose in quanto attive non sono più nè modi, nè effetti, ma la stessa causa che ritorna in sè stessa.

La causa, che ritorna in sè stessa (questa doppia attività che è una, di uscita e ritorno: andare che è riandare; procedere che è retrocedere), non è più l'unità negativa delle cose (dell'essere), ma la loro unità positiva, attuale. E ciò vuol dire: l'essenza non è più essenza, ma concetto; la neces-

(1) La causa è solo in quanto produce l'effetto; prodotto l'effetto, cessa di esser causa, e resta solo nell'effetto.

sità non è più necessità (cieca), ma libertà; la sostanza non è più sostanza, ma soggetto; l'attività causale non è più attività causale, ma creativa.

Concetto, libertà, soggetto, attività creativa dicono lo stesso. Concepire è appunto causare e ritornare a sè stesso dal causato e come atto del causato. L'atto del causato è l'attualità del causato e insieme la verità della causa: *causa sui*. E così è libertà, perchè è essere appo sè stesso: la necessità, che si manifesta, che manifesta solo sè stessa: la necessità aperta, spiegata; la necessità, che è essenzialmente rivelazione, rivelazione di sè stessa: la libertà: la necessità che dà ragione di sè, che dice il suo perchè, che effettua sè. E così è soggetto. E così è creare. Creare è essere appo sè stesso nell'essere in altro.

L'essere è l'immediatezza semplicemente.

L'essenza è la semplice mediazione (la semplice riflessione, anfibolia).

Il concetto (l'unità positiva, attuale, produttiva, soggettiva, creativa delle cose) è la mediazione con sè stesso (relazione verso sè stesso).

Come mediazione assoluta con sè stessa, come doppia attività che è una attività, come assoluto ciclo, il concetto è il vero immediato; la sua immediatezza è appunto la sua mediazione con sè stesso. L'essere, che pareva il vero immediato, non è tale, perchè si risolve nell'essenza: questa è la sua mediazione, la sua unità negativa.

Il concetto è, dunque, l'unità della semplice immediatezza e della semplice mediazione, cioè dell'essere e dell'essenza.

SEZIONE TERZA.

Il concetto.

CAPO I.

La soggettività.

§ 1.

Il concetto in generale.

1. Noi sogliamo dire promiscuamente: concezione e concetto. Ma concezione è l'atto del concepire, del comprendere; concetto è quel che è concepito, compreso.

Questo doppio modo di dinotare il concetto corrisponde a due momenti essenziali del concetto; il vero concetto è l'unità della concezione e del concetto; è in sè l'atto del concepire, e quello che è concepito.

Il concetto è concezione, in quanto abbraccia e contiene sotto di sè tutti gli oggetti, che si dicono appartenere allo stesso genere, o altri concetti minori. È concetto (concepito), in quanto è abbracciato e contenuto da un concetto maggiore; in quanto si coordina con altri sotto di quello.

Come concezione, cioè in quanto contiene sotto di sè gli oggetti o altri concetti minori, il concetto ha universalità (è la loro unità); come concetto, cioè in quanto è concepito da altro concetto maggiore, ha necessità.

Il concetto non è vero concetto, se non è insieme universale e necessario. La vera universalità, che è il concetto, è l'unità della generalità e della necessità. Quando noi abbiamo detto: il concetto è l'unità positiva attuale delle cose, l'unità che determina ed effettua sè stessa, non abbiamo detto che questo: universalità e necessità; quella, in quanto unità; questa, in quanto effettuazione di sè stessa.

2. La logica formale considera il concetto come concezione soltanto: come una rappresentazione, che contiene sotto di sè gli oggetti o altre rappresentazioni. (La rappresentazione uomo, e gli uomini individuali; la rappresentazione animale, e i diversi animali). Essa considera nel concetto solo la generalità, e, giacchè fa derivare i concetti dalle intuizioni delle cose mediante l'analisi e l'astrazione, di maniera che il concetto sia semplicemente quel che le cose han di comune, confonde il concetto colla rappresentazione. Della necessità, senza di cui il concetto non è nè meno universale davvero, la logica formale non se ne dà pensiero.

La logica formale induce le rappresentazioni comuni (i suoi concetti) dalle intuizioni sensibili. Perciò i suoi concetti non hanno necessità; cioè non sono concepiti. È chiaro che la necessità di un concetto si ha in quanto si deduce da un altro concetto maggiore; cioè in quanto si fa vedere, che esso risulta dalla divisione di quello. E la necessità di quest'ultimo si ha, in quanto esso risulta da un concetto anche maggiore; e così via via, finchè si arrivi al massimo e supremo concetto (alla massima concezione).

Ma come si divide (si differenzia) un concetto, il concetto?

Qui sta il punto. La divisione deve essere organica, intima, oggettiva, non introdotta da fuori, non estrinseca. Se no, la deduzione (e quindi la necessità, e quindi la vera universalità del concetto) è solo apparente.

Coloro che han cercato di riparare a quel difetto della logica formale colla deduzione dei concetti, hanno inciampato appunto qui. I concetti essi non gli han divisi organicamente; ma han preso la norma della divisione dalla esperienza, fuori dei concetti stessi. Per essi il concetto non è altro sempre che il comune — ciò che i concetti, che si devono dedurre da quello, hanno d'identico e solo d'identico; non comprende in sè potenzialmente, dinamicamente, *principialiter*, le determinazioni, per cui i concetti si distinguono gli uni dagli altri specificamente. Ciò vuol dire che esso non è la radice della propria divisione. Questo comune si ha, nella logica formale, mediante l'astrazione continua dalle differenze; è il comune, non l'universale vero (τὰ κοινά, e non τὸ καθόλου); è un punto, un elemento dei concetti differenti, il semplice ἕν, e non già l'Uno, che pone ed abbraccia in sè i molti (τὰ πολλά). Così non è la necessità, e perciò non la vera e concreta, ma la vuota universalità. Perciò non è concetto (necessità), nè davvero concezione (universalità).

Vera necessità e vera universalità sono lo stesso. È il concepirsi: il concepire, comprendere, afferrare, abbracciare, compenetrare, effettuare sè stesso. Concipiente e concepito, concezione e concetto, generante e generato sono lo stesso: l'autogenito.

Perchè, dunque, la divisione sia organica, intima, necessaria, l'universale non può essere semplice principio, sostanza, causa, ma *causa sui:* quello che noi abbiamo detto concetto.

3. Il concetto, come concezione, comprende in sè le sue determinazioni (le sue note, caratteri: ciò che dicesi comprensione del concetto: meccanica o dinamica, secondo che il concetto non è, o è, principio delle sue determinazioni), e sotto di sè gli oggetti, i molti (ciò che dicesi estensione del concetto).

Ma comprendere in sè e sotto di sè non vuol dire che il concetto sia o un sacco che abbraccia le sue determinazioni, o una tettoia che accoglie sotto di sè una moltitudine di cose. Comprendere vuol dire che e le determinazioni e gli oggetti sono derivati, sono conosciuti come necessari, da esso (dal concetto, *ex illo)*. Vuol dire che esso li produce, li genera, li concepisce; e cioè produce, genera, concepisce sè stesso in loro; che essi sono gradi oggettivi, necessari del suo sviluppo; che esso è *causa sui:* unità positiva, attuale, delle cose: unità che effettua sè stessa.

Solo così il concetto comprende, concepisce, è concezione davvero.

La logica formale ha ridotto la concezione a una semplice contenenza meccanica in sè e sotto di sè; e quindi, come si vedrà a suo luogo, il sillogismo alla formola matematica: $A>B$, $B>C$; dunque, $A>C$.

Come principio produttivo (creativo) delle determinazioni che ha in sè e degli oggetti che ha sotto di sè, il concetto è l'universale concreto. Il concetto, invece, della logica formale è l'universale astratto; perchè non è tal principio produttivo, e risulta dall'astrazione fatta sugli oggetti. Quello è libero, per sè; questo è dipendente, perchè presuppone l'astrazione, e quindi gli oggetti. Quello è il vero universale; questo è il comune.

Cosa vuol dire infatti comprendere un oggetto? Conoscerlo nel suo concetto; cioè dal principio che lo produce; cioè, nella sua necessità. Il principio produttivo (creativo) è il nostro concetto appunto.

4. Quel che gli oggetti sono rispetto al loro concetto, è questo concetto rispetto al suo concetto maggiore; e così è concetto, cioè non solo *concipiens,* ma *conceptum;* non solo comprende, ma è compreso. Il concetto, così, è l'universale concreto, principio produttivo, non assoluto e interminato, ma terminato e coordinato con altri universali. E il concetto maggiore, in quanto comprende in sè e sotto di sè altri concetti e i loro oggetti, in quanto è il loro principio produttivo, è universale più concreto, e non già più astratto, come quello della logica formale.

E così il concetto massimo, il massimo universale è il massimo concreto, l'assoluto principio produttivo, quel che concepisce tutto (mediante cui tutto è concepito), e che non è concepito da niente; cioè, è concepito solo in quanto concepisce tutto. È concepito, dunque, solo da sè. Tale è l'attività creativa. Tale è l'essenza del concetto: unità produttiva, positiva, attuale delle cose (le pone e unisce; esce di sè e ritorna a sè).

Tale è il concetto. E noi qui non parliamo di questo o quel concetto, ma del concetto: di quel che è il concetto (della sostanza come concetto, in quanto si risolve nel concetto: della sostanza come soggetto).

Ho detto soggetto; e quando dico soggetto, dico Io, puro Io; non l'Io di Cartesio, e nè meno l'Io di Fichte (l'autocoscienza opposta ad altre autocoscienze ed alla natura, e perciò terminata da quelle e da questa, e perciò

non principio produttivo e creativo), ma l'Io come pura e assoluta identità dell'Io (spirito) e del non-io (natura): l'Io, che è la stessa ragione: la ragione come conscia di sè stessa (la pura ragione).

Il concetto non è l'essere, non è l'essenza, ma essenzialmente soggetto, Io, psiche. E però, giunti al concetto, ci si vede che è falso così il puro ontologismo, come il puro psicologismo (non solo il psicologismo volgare di Cartesio, ma quello stesso trascendentale di Fichte, come non abbastanza trascendentale); ci si vede che è falso lo spinozismo, e che Gioberti ha torto quando oppone ontologismo *ut sic* a psicologismo *ut sic*, e che ha ragione solo quando dice: vero ontologismo è psicologismo trascendente [1]. Appunto perchè il concetto è l'unità dell'essere e dell'essenza, ontologismo e psicologismo sono momenti del vero sistema, ma semplici momenti.

Infatti, i concetti della logica formale, derivati dalle intuizioni sensibili mediante l'analisi e l'astrazione, sono finiti, perchè

1. si riferiscono al sensibile, che è il finito stesso nella sua forma più grossolana; sono universali sensati, dipendono dal sensibile immediato;
2. in quanto hanno un contenuto determinato, si terminano gli uni gli altri;
3. in quanto, sebbene nell'Io, si oppongono all'Io, alla sua essenza soprasensibile: la limitano, e sono da essa limitati.

Kant scioglie i concetti dalla prima e dall'ultima finità, distinguendo nel conoscere materia e forma (a posteriori e a priori). La forma — il vero concetto — ha in sè il carattere della universalità e della necessità. E si distingue dalla cosa in sè, che è il puro irrelativo, individuale. L'universalità e la necessità hanno la loro radice nell'Io; che è forma, non vuota e indifferente, ma che è forma in quanto si distingue in sè stessa ed è spontanea e creativa nell'atto stesso ricettivo: unità sintetica

(1) [Cfr. sopra pag. 80 e 253]

a priori: triplicità. Sintesi (l'Io), che si divide (organizza) in determinate sintesi o unità sintetiche a priori: i concetti, le categorie. I concetti così, in quanto sono funzioni o forme dell'Io, non dipendono dal sensibile, nè limitano l'Io: non sono finiti, cioè, nè nel primo nè nel terzo significato. Questo è il gran merito di Kant.

Ma rimane il secondo difetto. Si toglie, in quanto si considera l'Io come davvero il centro e il principio produttivo (creativo) dei concetti (categorie). Nell'Io, così considerato, si risolve quella finità, che consiste nella terminazione e opposizione reciproca dei concetti. Ed ecco Fichte.

Ma l'Io così, come principio creativo dei concetti, come il concetto, non è quello di Fichte. L'Io di Fichte è opposto agli altri Io: è opposto alla natura. Quindi doppiamente finito. Ma l'Io supera l'una e l'altra finità, elevandosi alla comune e identica essenza così di tutti gl'Io, come dell'Io e della natura: cioè alla ragione (Schelling).

In quanto supera questa doppia finità elevandosi alla ragione, l'Io dimostra la sua infinità: dimostra che, se non avesse infinità, non conoscerebbe e opererebbe punto: non sarebbe nè quel che dice Fichte, nè quel che dice Cartesio: non sarebbe Io in nessuna forma. Gioberti: intuito = potenzialità infinita del conoscere.

L'Io, elevandosi alla ragione come identità di spirito e natura, sa sè stesso davvero, sa la ragione, il principio assoluto: la sostanza razionale. Questo sapere (sapersi), è la forma suprema, e il saputo (la sostanza razionale), il contenuto supremo. Sono lo stesso, giacchè la vera forma è l'autocoscienza della ragione, e il vero contenuto (la vera ragione) è la ragione conscia di sè.

La nostra scienza della ragione non è qualcosa di estraneo alla ragione, come la ragione non è qualcosa di estraneo a noi. La nostra scienza è la coscienza di sè della ragione.

L'Io, elevato così alla ragione, il concetto, che coincide con quest'Io, unità assoluta di contenuto e forma, è il supremo concetto: è il concetto nel nostro senso.

Il concetto, dunque, è essenzialmente Io, soggetto, sè stesso: ma l'Io come Io assolutamente: non quello di Cartesio, non quello di Fichte. — E ciò vuol dire: il concetto, l'idea non è l'ente (non l'essere, non l'essenza), nè l'Io dei semplici psicologisti, ma l'Io come coscienza della razionale sostanza, la ragione come conscia di sè. Concetto, idea non c'è nè senza Io (non è una semplice sostanza), nè senza sostanza (non è semplice Io). Non ontologismo, nè psicologismo; nè puro oggetto, nè puro soggetto: ma assoluto soggetto.

5. Epilogando:

Il concetto è tale, in quanto comprende (concepisce) tutto, ogni cosa, in sè: è unità di ogni cosa. Tale è anche l'essenza. Ma il concetto effettua sè stesso come tale unità; l'essenza no. Perciò il concetto è unità soggettiva, unità che è soggetto, Io.

La sostanza (essenza), effettuando (come causa), nega sè stessa; il concetto, effettuando, pone, effettua sè stesso. Perciò è il Sè, il Sè stesso. L'essenza o la sostanza è l'unità negativa di ogni cosa determinata; il concetto è l'unità positiva, attuale, creativa, e perciò la produzione (concezione) di ogni cosa determinata. Come l'unità positiva di ogni cosa determinata, è l'unità che produce e determina sè stessa. Come tale, è necessità, ma necessità libera, creativa. Come unità che produce e determina sè stessa, come andare che è riandare, procedere che è retrocedere, divergere che è convergere, spiegarsi che è ripiegarsi (riflessione in sè), la dialettica del concetto è unità della dialettica dell'essere (passare) e dell'essenza (riflessione); sviluppo. Come unità assoluta, è essenza; come determinata, è essere: come assolutamente determinata per sè stessa, è concetto.

Giunti al concetto, è superato:

1. Lo spinozismo e tutto il naturalismo antekantiano. La sostanza è soggetto.

2. Il sentimentalismo di Jacobi. La libertà (soggettività) è assoluta, è necessità.

3. Il kantismo. La sostanza è momento della soggettività: non più dualismo.

4. Il fichtismo. La soggettività non è semplice forma, ma verità della sostanza.

5. Lo schellinghianismo. La ragione (identità di natura e spirito) è soggetto, non sostanza.

§ 2.

I MOMENTI DEL CONCETTO.

Abbiamo detto: il concetto è concezione, concetto, e unità di concezione e concetto. Come concezione, è universalità; come concetto, è particolarità; come unità di concezione e concetto, è individualità (soggettività): il vero concetto.

E in vero: il concetto è soggettività, cioè l'unità assoluta che pone (determina) sè stessa. Come unità che pone (ancora indeterminata), è universalità; come unità che è posta (determinata), è particolarità; come unità che pone sè stessa (determina sè stessa), è individualità (unità di ponente e posto, di universalità e particolarità).

I momenti del concetto sono dunque: l'universalità, la particolarità e l'individualità.

a) Il concetto universale (il genere).

Il concetto è l'universale, in quanto è l'unità che comprende (concepisce) in sè tutte le cose. L'universalità è l'atto del concepire: la concezione.

Concepire non è semplicemente contenere, abbracciare, ma porre, produrre, creare (unire e porre l'unito). L'universalità del concetto è, dunque, essenzialmente produttiva, creativa. Così l'universalità del concetto (l'universale) si distingue

1. dall'essere; giacchè l'essere è l'unità immediata, semplicemente determinata, e l'universale è l'unità assoluta;

2. dall'essenza; giacchè l'essenza è l'unità negativa, e l'universale l'unità positiva, attuale;

3. dalla semplice totalità. L'unità, come totalità, abbraccia semplicemente una moltitudine di oggetti distinti e discreti: non è in loro, ma fuori di loro, cioè nel soggetto che li considera, e riflette; è assolutamente indifferente verso di essi, di maniera che, sebbene uniti e posti come totalità, essi non cessano di essere una moltitudine discreta. Qui l'unità non produce la moltitudine. La volontà generale (universale), diceva lo stesso Rousseau, non è la volontà di tutti;

4. dalla universalità astratta, cioè dal semplice comune. La totalità è l'unità positiva esterna di più oggetti, di un molteplice; il soggetto abbraccia nell'atto della riflessione esternamente il molteplice. Perciò non è davvero unità (universalità), giacchè lascia gli oggetti come sono, cioè distinti, discreti. Il comune è l'unità negativa esterna del molteplice; il soggetto non abbraccia gli oggetti così come sono e ne fa un tutto, ma li nega, li scompone (li analizza), astrae quel che han d'identico, di comune, e così forma la loro unità. Questa unità è negativa, perchè risulta dall'analisi e dall'astrazione; è esterna, perchè è l'atto della riflessione del soggetto. Quest'unità, o il comune, può essere o una determinazione qualunque comune

a' diversi oggetti, o una determinazione fondamentale: p. e. l'essere: determinazione fondamentale comunissima. — Anche qui l'unità non è produttiva dei molti, ma è invece il risultato dell'astrazione fatta su' molti. Tale è l'ente rosminiano: improduttivo. Gioberti ha ragione: nullismo [1]. L'universale astratto è quello solo che conviene al particolare, al moltiplice; il vero universale è quello che produce. Tale è, o almeno dee essere, l'idea giobertiana. Universalità astratta: nominalismo; concreta: realismo;

5. dall'universalità generica (dal semplice genere). Il genere è oggettivo, non semplice risultato dell'atto del soggetto, come la totalità (composizione o sintesi galluppiana) e il comune (analisi e astrazione); è per sè, come principio, potenza, nelle cose. E pure, non è il concetto, giacchè il genere è terminato da altri generi e il concetto invece, come la stessa sostanza razionale, è interminato: non ha opposti; gli ha in sè risoluti. E, d'altra parte, il genere è oggettivo, non solo potenzialmente; oggettivandosi, perde la forma dell'universalità, si particolarizza assolutamente; si estingue, come universale, nel particolare; non esiste come universale. Il concetto, invece, si oggettiva come universale; si particolarizza e si conserva come universale; è sè stesso, universale, in quanto particolare; si dualizza, si raddoppia, come universale; non è universale e particolare, ma universale come particolare. Il concetto è vero concetto, in quanto è questo di-

---

(1) [Ossia, Gioberti ha ragione di sostenere che la conseguenza del concetto rosminiano dell'ente, come ente meramente ideale, e non reale, e però improduttivo, è il nullismo. V. GIOBERTI, *Introd. alla 'st. della filos.*, vol. II, n. 88 e *Degli errori filos. di A. Rosmini*, 2.ª ed. Brusselle, 1843]

stinguersi in sè stesso come universale, senza perdere la forma dell'universalità. Concepire è questo distinguersi dell'unità; senza questa distinzione niente si concepisce. Perciò l'essere indeterminato, indistinto non si concepisce che in quanto non essere. Perciò l'essere che è il non essere, il divenire, è il primo concetto. È concetto, e non semplice genere; perchè non si ha essere E non essere, ma essere che è non essere.

b) Il concetto particolare (le specie).

Il concetto è l'unità positiva, assoluta, di tutte le cose. Come tale, si distingue in sè stesso: non presuppone le differenze, ma le pone, le produce da sè, in quanto l'universale. Se non le ponesse, ma le presupponesse semplicemente, non sarebbe l'universale, ma il comune.

Le differenze sono l'universale che si differenzia, e non si estingue nelle differenze. Se si estinguesse, non sarebbe il concetto universale, ma il semplice genere. L'universale come differente è il particolare.

Il semplice genere si particolarizza nelle specie; il concetto si particolarizza nei concetti. I concetti sono universali distinti, differenti, particolari. Si possono dire anche concetti specifici, intendendo però che differiscono dalle specie propriamente dette, come il concetto dal semplice genere.

Chi dice concetto particolare, dice concetto determinato. Ora, se il concetto particolare differisce dalla specie, tanto più differisce da ogni determinazione, che appartenga alla sfera dell'essere e dell'essenza. Così le determinazioni qualitative, essendo immediatamente une coll'essere, si riferiscono l'una all'altra, solo in quanto si escludono reciprocamente, solo in quanto l'una nega l'altra: non hanno tra loro nessun rapporto interno, nessuna unità interna: non presuppongono punto un universale, di cui siano i particolari. — Le determinazioni quantitative non si escludono così assolutamente, ma nell'escludersi hanno la loro unità in sè stesse: presuppongono un universale, e, come determinate espressioni di questo, si distinguono tra loro nel più e nel meno. Ma quest'universale è semplice fondamento passivo, inerte, e non già principio attivo delle sue determinazioni. — Ben altra è l'unità delle determinazioni essenziali, giacchè queste si escludono di tal maniera, che l'una si riflette e apparisce nell'altra; l'una chiama l'altra; e ci è ed è pensata solo in quanto ci è ed è pensata l'altra; l'una è in sè immediatamente la sua unità coll'altra; e questa unità è appunto l'atto della loro riflessione. Ciò non ha luogo nelle determinazioni quantitative, le quali sono tali che l'una può esserci ed esser pensata per sè, anche senza l'altra.

I concetti particolari o determinati differiscono da tutte le precedenti determinazioni, in quanto presuppongono un universale, da cui procedono come da loro principio attuale e produttivo. Ciò non si vede nelle determinazioni qualitative e quantitative, e nè meno nelle essenziali. Queste ultime, infatti, si riferiscono all'universale — alla totalità, di cui esse sono lati o momenti — indirettamente, e solo così che l'una chiama l'altra, come per compiersi nell'altra e costituire così la totalità o l'universale; talmente, che questo non è presupposto da esse come il principio che le produca e dal quale esse dipendano, ma si mostra più tosto come la loro conseguenza e come dipendente da esse.

Altro è invece il rapporto dei concetti particolari all'universale e tra loro. Il loro rapporto all'universale è diretto e positivo, giacchè questo è il loro principio produttivo. E perciò il loro rapporto tra di loro è negativo, ma solo direttamente; cioè solo direttamente l'uno esclude l'altro. Ma indirettamente è positivo; giacchè, mediante l'universale, che è il loro principio produttivo, l'uno si riferisce all'altro anche positivamente. Infatti, sebbene si escludano, i concetti particolari convengono tutti in quanto che sono le determinazioni differenti d'uno e medesimo universale, che è la loro unità positiva. Questo rapporto dei concetti particolari all'universale e tra loro è la disgiunzione; la diversità dei concetti particolari non è puramente qualitativa, nè quantitativa, nè essenziale, ma disgiuntiva. La disgiunzione è la unità positiva, attuale (e questa è solo il concetto) di determinazioni che si escludono; è la differenza diretta, positiva (e questa è solo il concetto) di determinazioni, che si uniscono e s'integrano.

Come i concetti particolari si possono dire concetti specifici, così la loro proprietà, quello che ha di proprio ciascun concetto, e per cui è questo e non altro, si dice differenza specifica; intendendo però per specie non la semplice specie, ma il concetto specifico.

Abbiamo visto [1] come la logica formale considera la universalità e la particolarità (specificazione) del concetto. L'universale è il comune e la specificazione (la divisione) è esterna all'universale; non è l'universale che specifica sè stesso. E perciò la

(1) [Vedi sopra pagg. 352-5]

differenza nella logica formale è accidentale, esterna: qui è necessaria, immanente.

c) Il concetto attuale o l'individuo.

L'individuo è l'unità assoluta, che determina sè stessa. L'unità assoluta, come semplicemente determinante (e perciò indeterminata), è l'universale; come semplicemente determinata, è il particolare; come determinata per sè stessa, cioè come ritornante in sè stessa dalla sua determinazione, è l'individuo.

L'individuo è, dunque, l'unità dell'universale e del particolare: non la loro somma, ma quella relazione concreta dell'universale verso sè stesso, che è duplice attività in una (ciclo); cioè l'universale che si particolarizza (si concretizza), e il particolare che si universalizza.

« Il particolare che si universalizza » vuol dire che l'universale non si perde nel particolare; se si perdesse, il ritorno dell'universale sarebbe impossibile. Perciò è necessaria la distinzione tra il concetto universale e il semplice genere, tra il concetto particolare e la semplice specie. Posto l'universale come semplice genere e il particolare come semplice specie, non è possibile il ritorno dell'universale in sè stesso, cioè il vero individuo.

Comunemente s'intende per individuo tutt'altro, cioè l'individuo empirico, immediato, particolare: il questo. Si separa il particolare dall'universale e l'individuo dal particolare; e si considera l'individuo così per sè, come un punto, rigido, fisso, immobile. Il vero individuo non è niente d'immediato, ma quell'atto che è mediazione con sè stesso; non è niente di semplicemente determinato, ma quell'atto che è determinazione di sè stesso. L'individuo

è quel che determina sè stesso in quanto determina sè stesso.

Perciò è il vero concetto. L'universale e il particolare non sono che momenti del concetto; l'individuo non è davvero un momento, ma il concetto stesso nella sua verità e concretezza. L'individuo così è essenzialmente soggetto, Io.

Se il vero concetto non è nè l'universale, nè il particolare semplicemente, ma la loro unità, cioè l'individuo, ora possiamo sapere cosa vuol dire comprendere, concepire. Quel concepire, che non corrisponde alla natura del concetto, come l'abbiamo esposto, non è vero concepire.

Si vede, dunque, che concepire davvero non è nè semplicemente universalizzare, nè semplicemente particolarizzare, ma determinare, individuare. (Così ci è di quelli che tutto riducono a una formola — l'Ente p. e. crea ecc. — e così generalizzano, e questo chiamano comprendere). E determinare o individuare non vuol dire qui porre *immediate* una determinazione, una nota, una proprietà, un carattere. Così non vi sarebbe il vero individuo (il vero concetto). Determinare e individuare vuol dire intendere l'atto dell'universale che si particolarizza, l'atto del particolare che si universalizza; cioè intendere quell'atto che è l'individuare, il determinare sè stesso. Quando Gioberti dice: creare (concepire) è individuare, dice benissimo. Ma, quando per creare intende porre semplicemente l'esistente, e non quell'attività che è insieme uscire e ritornare, confonde l'individuo col particolare. L'esistente, in quanto semplicemente posto, è il particolare, non l'individuo.

Determinare, individuare è definire. Il definire è il vero comprendere o concepire. Tale è l'importanza della definizione. Ma vi ha un modo di definire, che è tale solo in apparenza.

Infatti, per definire s'intende comunemente: assegnare il genere (prossimo) e la differenza specifica. Si dice p. e.: L'uomo è un animale ragionevole. Qui si assegnano *immediate* il genere e la specie, l'universale e il particolare: la loro unità immediata (esterna, quindi) è l'uomo.

Ora il vero definire non è assegnare semplicemente l'universale, ma l'atto dell'universale che si particolarizza; nè assegnare semplicemente il particolare, ma l'atto del particolare che si universalizza. Definire davvero è, dunque, esporre quella mediazione verso sè stesso, che è l'individuo. Tale è la definizione genetica.

Questa mediazione, l'atto dell'universale che si particolarizza e l'atto del particolare che s'universalizza, non si può esaurire in una sola proposizione. E perciò la vera definizione, la genetica, non è una proposizione immediata, come si crede comunemente. L'uomo p. e. è definito, cioè determinato, compreso, concepito, davvero, quando si è esposto tutto il processo dall'animalità alla razionalità. E questo non è cosa d'una proposizione sola.

La vera definizione non è dunque qualcosa di compiuto e assodato una volta per sempre a un tratto. Invece è processo. È tale, perchè tale è il vero concetto, cioè processo, genesi, mediazione, sviluppo.

Il concetto è sviluppo, cioè dialettica. La vera definizione è, dunque, lo sviluppo dialettico [1].

E così procediamo noi nella stessa logica. L'individuo, il concetto, preso così immediatamente e non come sviluppo, è l'individuo dei Sofisti. Tra il vero e il falso individuo corre la differenza che è tra Socrate e i Sofisti.

Aristotele comprende il concetto come sviluppo. Da ciò si capisce l'importanza e il significato, che egli attribuisce alla definizione. Si capisce come lo scopo ultimo, a cui sono indirizzati tutti i suoi scritti logici, sia il sapere definitivo o definitorio.

(1) [Cfr. FISCHER, *Log. u. Met.*¹, pp. 146-7]

§ 3.

Il giudizio.

1. Il concetto è l'unità assoluta, positiva, attuale di tutte le cose (di tutte le differenze).

Tale unità, in quanto comprende, concepisce in sè tutte le differenze (in quanto è concezione assoluta), è l'universale.

L'universale, in quanto pone e produce da sè le differenze (in quanto si differenzia, si concretizza), è il particolare.

Il particolare, l'universale come particolare, in quanto si universalizza, cioè l'unità assoluta, in quanto determina sè stessa, è l'individuo.

Il concetto, come unità che determina sè stessa, come nè semplicemente concezione, nè semplicemente concetto (concepito), ma come concezione di sè stesso, come individuo, è essenzialmente soggetto.

Il concetto come individuo, come soggetto, è l'unità concreta dei suoi momenti: l'unità dell'universale e del particolare.

Tale unità — l'individuo, il soggetto — come semplicemente immediata, si contradice; non è attuale unità, attuale individuo, attuale soggetto. È tale, solo in quanto si attua (si pone) come tale; e non si attua come tale, se non si distingue attualmente in sè stessa.

E invero, il concetto come vero concetto — come individuo, soggetto — è unità assoluta e attuale. Come assoluta, è in sè assolutamente distinta, differente. E, come attuale, deve essere l'attualità della distinzione, della differenza. Se manca questa attualità, manca l'attualità del concetto; il quale sarebbe

solo in sè distinto, ma non attualmente distinto; e val quanto dire, non sarebbe attualità assoluta.

Il concetto dunque — l'individuo, il soggetto — deve distinguersi attualmente ne' suoi momenti: distinguersi attualmente in sè stesso.

2. Questo distinguersi del concetto in sè stesso, l'atto di questa distinzione, la divisione originaria del concetto nei suoi momenti è il giudizio. Il giudizio ci è in quanto il concetto giudica (distingue, divide originariamente) sè stesso.

Il giudizio, in quanto è il concetto o il soggetto che si distingue in sè stesso, è l'unità immediata (dei suoi momenti) nell'atto della distinzione. Non è nè la semplice unità immediata senza la distinzione, nè questa semplicemente senza quella. Nel primo caso sarebbe il semplice concetto; nel secondo sarebbe dualità assoluta, e perciò non sarebbe affatto concetto, e quindi non sarebbe giudizio. Il giudizio è l'unità nella distinzione, nell'atto della distinzione, l'unità (il concetto) che si distingue in sè stessa, nei suoi momenti.

Il giudizio distingue i momenti del concetto, è il concetto stesso che si distingue nei suoi momenti, in quanto fa dell'uno il sostrato dell'altro: dell'uno fa il soggetto, dell'altro il predicato. E, nello stesso tempo, il giudizio è l'unità immediata de' momenti del concetto, in quanto, come copula, unisce il soggetto e il predicato.

3. Il giudizio è il concetto stesso che si distingue, e perciò non è distinzione indifferente, ma vera e attuale. Non è una semplice divisione omogenea, come uno ed uno; non è una semplice moltiplicazione astratta. E perciò non è copula indifferente, come: A *e* B. L'atto della distinzione, che è il giudizio, è cioè tale distinzione vera e attuale, in

quanto, distinguendo, assegna, dirò così, al distinto, a ciascuno dei due termini della distinzione, il proprio luogo, il proprio posto, il proprio carattere: l'uno è il soggetto, l'altro il predicato.

Perciò il giudizio non è nè la semplice distinzione, nè la semplice unione di due termini indifferenti, ma il concetto che si distingue. E il concetto, che si distingue, è soggetto e predicato, cioè: il soggetto che è il predicato.

Il predicato dice, espone, dichiara ciò che è il soggetto: spiega ed esplica il contenuto del soggetto. Questa esplicazione (unità nella distinzione) è lo stesso giudizio. Le diverse forme o gradi di questa esplicazione sono le diverse forme o gradi del giudizio.

Il principio, dunque, della divisione del giudizio è da cercare nel contenuto logico, concettuale, del soggetto, nella relazione logica tra soggetto e predicato.

4. Mi spiego. Il contenuto, che qui si considera, non è il contenuto del soggetto, come questo o quel soggetto, ma è il contenuto del soggetto come soggetto: il contenuto del soggetto come soggettività. — Il soggetto è il concetto. Il contenuto del soggetto è il contenuto del concetto come concetto. Perciò ho detto: contenuto logico, concettuale.

Ora, qual è il contenuto del concetto come concetto? Ciò è lo stesso che domandare: come si è generato logicamente il concetto? Qual'è l'origine del concetto?

Se voi domandate: qual è il contenuto logico dell'essere?, la risposta è questa: l'essere, l'immediatezza; giacchè l'essere è il puro originario, immediato: non presuppone niente.

E quale è il contenuto dell'essenza? L'essere in

quanto risoluto nell'essenza: la mediazione. La risoluzione assoluta dell'essere è la origine, e perciò il contenuto logico dell'essenza. L'origine del concetto è la risoluzione dell'essenza; e perciò il suo contenuto logico, il contenuto del concetto come concetto è l'unità dell'essere e dell'essenza, dell'immediatezza e della mediazione: è lo sviluppo.

Sviluppo è: essere, essenza, concetto; e perciò essere, essenza, concetto è il contenuto logico del concetto, e quindi del soggetto.

Ora, se il giudizio è la esplicazione del contenuto logico del soggetto nel predicato, e se questo contenuto è essere, essenza, concetto, è chiaro che vi ha tre forme o, meglio, gradi diversi del giudizio, secondo che il predicato espone o l'essere (immediato), o l'essenza, o il concetto del soggetto.

I gradi del giudizio sono, dunque:
giudizio dell'essere
giudizio dell'essenza
giudizio del concetto.

Dico gradi, perchè, come il concetto non è semplice somma di essere, essenza e concetto, ma sviluppo (cioè risoluzione dell'essere nell'essenza, e dell'essenza nel concetto), così le forme del giudizio sono lo sviluppo del giudizio: di maniera che il giudizio dell'essere si risolve in quello dell'essenza, e questo in quello del concetto; e questo, sviluppandosi, è la risoluzione assoluta del giudizio (nel sillogismo).

1. Comunemente si definisce il giudizio semplicemente così: il rapporto fra due concetti. Questa definizione è indeterminata, perchè non dice che cosa sia questo rapporto. E così per giudicare s'intende la percezione, come dicono, del rapporto tra due concetti. Quindi il paragone dei due concetti ecc.

Questo modo d'intendere il giudizio, oltre il difetto già notato, di non determinare il rapporto tra i concetti di cui consta il giudizio, ha anche quello di presupporre così i concetti già belli e fatti, distinti, differenti, sì che si tratti solo di unirli. Così non si comprende nè l'unità, nè la distinzione nel giudizio; non si vede, che il giudizio è il concetto stesso, che si distingue in sè stesso, nei suoi momenti.

Il giudizio è unione (sintesi), o distinzione (analisi) di due concetti? Nè l'una, nè l'altra semplicemente. Ma è l'unità nella distinzione, e veramente nell'atto della distinzione. L'unità è la copula; la distinzione attuale è il soggetto e il predicato.

Intendere il giudizio come semplice sintesi (unione) è presupporre i concetti come distinti e differenti. Ora, se i concetti sono originariamente distinti e differenti, come si possono unire? E oltre a ciò, come è possibile questa distinzione e differenza originaria senz'altro? Senza il concetto — il concetto che si distingue nei suoi momenti per sè stesso — il giudizio è inesplicabile: è inesplicabile e come ci siano due concetti distinti e differenti, e come, sebbene distinti e differenti, si uniscano.

2. Considerato psicologicamente, cioè come atto di giudicare, il giudizio dà luogo alla seguente difficoltà.

Se il giudizio è l'unione di due concetti (e non già di due percezioni) chi ci dà i concetti? È chiaro, dice Rosmini, che noi non possiamo avere i concetti (i veri concetti) senza il giudizio. Dunque, qui vi ha un circolo vizioso.

Rosmini risolve la difficoltà coll'ammettere un concetto anteriore ad ogni giudizio, innato, e mediante il quale si formano tutti i giudizii. Ma la vera difficoltà è sempre questa: come si possono unire (nel giudizio appunto) la sensazione e il concetto, se sono essenzialmente e sostanzialmente differenti? (1).

(1) [Per questa difficoltà vedi SPAVENTA, *La filosofia italiana*, p. 161 e GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898, pp. 187-91]

Il giudizio psicologicamente non può esser compreso, se non è compreso logicamente. E logicamente non può essere compreso, se non come il concetto stesso, che si distingue in sè medesimo, ne' suoi momenti.

3. Il giudizio non è nè una vuota forma, nè un mero prodotto dell'intelligenza soggettiva. Così lo considera la logica formale. Esso è categoria. La sua possibilità consiste nella natura del concetto. Ogni cosa è concetto: e perciò ogni cosa è giudizio.

Se ogni cosa non fosse giudizio, la intelligenza soggettiva non potrebbe giudicare di niente. Come il concetto non è solo la intelligenza soggettiva, ma l'intelligenza soggettiva è soltanto il vero e perfetto concetto, perchè è il concetto conscio di sè stesso: così il giudizio, come prodotto dell'intelligenza soggettiva, è soltanto il giudizio conscio di sè stesso.

Dire che il giudizio è categoria, è dire che è oggettivo, e non già solo soggettivo. Ma, quando si dice oggettivo, non si ha a credere che non sia soggettività affatto. Non bisogna dimenticare che il concetto, come categoria, come oggettivo, è soggettività in sè stesso.

4. È nota la distinzione de' giudizii in analitici e sintetici. La nostra definizione del giudizio mostra, che ogni giudizio è in sè analitico e insieme sintetico. Infatti, il giudizio è il concetto che si distingue attualmente in sè stesso; il concetto è sviluppo; lo sviluppo è analisi e sintesi; dunque, il giudizio è analisi e sintesi; dichiarazione e insieme ampliamento del soggetto.

Ciò non toglie che la ricerca di Kant: come sono possibili i giudizii sintetici a priori? — abbia significato. Sintesi a priori, il vero giudizio, è appunto questo: analisi e sintesi insieme (1).

a) Giudizii dell'essere.

Nel giudizio il predicato espone il contenuto logico (essere, essenza, concetto) del soggetto nei tre

(1) [Cfr. gli *Scritti filosofici*, p. 9 e ss.]

momenti del concetto (universale, particolare, individuo).

Nel giudizio dell'essere il predicato espone l'essere (immediato) — quello che il soggetto è immediatamente — del soggetto nei tre momenti del concetto.

Perciò lo sviluppo di questo giudizio ha luogo nelle seguenti forme:

a) L'individuo è un universale;
b) L'individuo è un particolare;
c) L'individuo è l'individuo.

a)

L'individuo è un universale. (Es.: La tavola, questa tavola, è verde; la rosa, questa rosa, è rossa; ecc.).

In questo giudizio il predicato è di certo un universale, qualcosa di universale, in quanto contiene sotto di sè non solo questo, ma altri individui; in quanto è predicato possibile di altri soggetti, di altri individui. Così, non la tavola sola è verde; è verde la carta, il prato, ecc. Appunto perciò, il giudizio ha questa forma: L'individuo è un universale.

Ma, d'altra parte, qui quell'universale, che è il predicato, esprime soltanto una determinazione particolare o una qualità determinata del soggetto; è una universalità soltanto immediata o sensibile; e perciò particolare, parziale, accidentale; è il semplice comune; e, in quanto comune, è sempre una determinazione immediata e particolare dei diversi individui.

Perciò, se è vero, che in questo giudizio l'individuo è qualcosa di universale, non è meno vero che l'universale è qualcosa d'individuale, di proprio, di particolare. Così il verde è il verde di questo individuo; della tavola, della carta, del prato ecc. Un verde, che non sia verde di un determinato oggetto, non ci è.

Adunque, la universalità del predicato — quella che i logici chiamano estensione — è circoscritta nell'individuo (nel soggetto); l'universale è solo nell'individuo: esprime solo la qualità dell'individuo; dice solo quello che è l'individuo immediatamente.

Perciò questo grado del giudizio si dice, in generale, giudizio di inerenza (il predicato inerisce nel soggetto); giudizio di qualità (il predicato esprime la qualità del soggetto); e la prima forma di questo grado si dice: giudizio positivo (dice quello che il soggetto *è*).

b)

Se qui il predicato, l'universale non è universale, e d'altra parte il soggetto non ha solamente questa, ma altre determinazioni, e perciò il predicato sotto un doppio aspetto — cioè e in quanto particolare e in quanto non esaurisce il soggetto, — non è davvero universale; è chiaro che il giudizio qualitativo deve ora essere espresso così: L'individuo è un particolare.

E cioè: l'individuo non è un universale, ma un particolare; non è determinato così (soltanto), ma altrimenti.

Il giudizio positivo si dichiara così negativo. Es.: La rosa non è rossa; la tavola non è verde ecc.

Quando ben si considera, il giudizio negativo è anche positivo. Infatti, da una parte, dicendo: l'individuo non è un universale, io dico: l'individuo *è* un particolare; e cioè, negando l'universale, lo restringo nel particolare. E, d'al-

tra parte, negando solo una determinazione, io apro una sfera più alta d'universalità.

Così il giudizio, diventando di positivo negativo, dichiara e determina vieppiù l'essere del soggetto (dell'individuo).

c)

Ma fin qui il predicato non espone ancora adeguatamente l'essere del soggetto (dell'individuo). Come nella prima forma del giudizio qualitativo (nel giudizio positivo) l'universale non era l'esposizione adeguata dell'essere immediato del soggetto, così non è tale il particolare nella seconda forma (nel giudizio negativo).

La vera esposizione si ha, dunque, nel seguente giudizio: L'individuo è l'individuo.

Infatti, da una parte, l'individuo non è un particolare (come dice la seconda forma del giudizio qualitativo), ma è l'individuo soltanto: giacchè il particolare è più ampio dell'individuo. E, d'altra parte, se è vero che il soggetto non ha solo questa determinazione (quindi il giudizio positivo diventa negativo), non è meno vero che non ha neanche solo una qualunque altra. Un tal contenuto è troppo angusto pel soggetto; non lo adegua.

Ora, se la dichiarazione che il soggetto non ha solo questa determinazione, ha la seguente forma: l'individuo non è un universale; la dichiarazione che il soggetto non ha nè solo questa, nè solo qualunque altra determinazione, deve essere espressa così: l'individuo è un NON universale.

E invero altro è dire: non è un universale, altro: è un non-universale. Quello vuol dire che non è solo questa determinazione; questo, che non è solo una determinazione qualunque, che è una non-determinazione. L'universale (della prima forma) si dichiara particolare (nella seconda forma). E perciò la forma: l'individuo è un non-universale, vuol dire: l'individuo non è nè un universale, nè un particolare; ma l'individuo è l'individuo.

Questo giudizio, quanto alla semplice forma è identico (tautologico: A = A); ma, quanto al contenuto, è infinito. Identico; perchè soggetto e predicato sono lo stesso; infinito, perchè la negazione in questo giudizio esige una universalità, che non sia soltanto una particolare determinazione. L'individuo, che è solo una particolare determinazione, non è davvero individuo.

Questa negazione non vuol dire già che l'individuo, di cui si dichiara nel giudizio l'identità con sè stesso, sia quello della prima forma, quello che era soltanto una determinazione particolare. Invece, vuol dire che l'individuo non è una particolare determinazione qualunque, ma pienamente determinato; e cioè, che è determinato assolutamente e ritornato in sè stesso dalla sua determinazione. Perciò il giudizio è infinito.

Ora l'individuo, il soggetto, che si è giudicato così, che si è sviluppato in queste tre forme, non è più oggetto immediato; ma riflesso; non è più unità immediata, ma negativa dei momenti del concetto; e cioè, non più essere, ma essenza. Così il giudizio dell'essere diventa giudizio dell'essenza.

b) Giudizii dell'essenza.

Il giudizio dell'essere si sviluppa nelle tre forme del positivo, del negativo e dell'infinito, che corrispondono a' tre momenti o gradi della qualità: l'es-

sere, l'esserci, l'essere per sè. E cioè: il soggetto del giudizio si dichiara essere, esserci, essere per sè.

Come essere per sè, il soggetto non è più il semplice individuo, ma l'Uno (l'atomo, la monade, l'ente per sè, l'individuo esclusivo). E il predicato non esprime più una determinazione o qualità immediata, ma riflessa del soggetto; non più una universalità astratta e particolare, ma reale ed essenziale (non più il semplice comune, ma una universalità, che abbraccia tutti gli individui dello stesso genere): non più l'essere, ma l'essenza del soggetto.

Il giudizio dell'essenza si determina, dunque, così:

a) Questo individuo (Uno) è una universalità essenziale. Es.: La cosa è caduca, ecc.

Ora in questo giudizio, appunto perchè il predicato non è universalità particolare, ma essenziale, non esclusiva ma inclusiva, il soggetto, l'Uno, nega sè stesso nel predicato.

Nega sè stesso come l'Uno, e si dichiara come i molti soggetti, che nello stesso modo sono compresi nel predicato dell'universalità essenziale.

Il giudizio, dunque, prende questa forma.

b) Questi individui (molti) sono un universale essenziale. (Il particolare è l'universale). Es.: Molte cose sono caduche ecc.

Ora questo giudizio (insieme positivo e negativo; positivo, perchè dice che alcuni soggetti sono l'universale; negativo, perchè dice che alcuni soggetti non sono l'universale) contradice a sè stesso. Infatti, siccome l'universale è essenziale, così deve abbracciare non solo alcuni, ma tutti i soggetti o individui.

Il giudizio, dunque, si determina così:

c) Tutti gli individui (tutti) sono l'universale. Es.: Tutte le cose sono caduche. In questo giudizio il soggetto è di nuovo identico al predicato, giacchè suona così: l'universale è l'universale.

Ma questa identità non è più quella della terza forma dell'essere: l'individuo è l'individuo; qui invece il soggetto, in quanto, come la totalità degli individui, comprende in sè tutti i soggetti, non è più l'unità negativa o semplicemente riflessa, ma positiva e attuale dei suoi momenti; e cioè non è più essenza, ma concetto.

Così il giudizio dell'essenza diventa il giudizio del concetto.

La logica formale chiama questi giudizii dell'essenza giudizii della quantità (singolare, particolare, universale: uno, molti, tutti). Sbaglia, perchè: 1.° qui la determinazione del soggetto non è numerica, ma riflessa. Infatti la totalità non è una determinazione quantitativa; quantità è molti, non tutti. 2.° Il predicato qui non esprime una determinazione immediata del soggetto, nè qualitativa, nè quantitativa, ma una determinazione essenziale [1].

c) Giudizii del concetto.

Nell'ultimo giudizio dell'essenza: l'universale è l'universale, è posta l'identità del contenuto del soggetto e del predicato, i quali sono distinti solo nella forma; lo stesso (l'universale) è determinato una volta come soggetto e una volta come predicato. Questa identità così non ci è nei due primi gradi. E però il terzo grado è il vero giudizio.

---

(1) [K. Fischer, *Log. u. Met.*[1], p. 153]

Il predicato, l'universale come predicato, non è più qui una determinazione immediata del soggetto, non una determinazione riflessa (unità negativa delle sue determinazioni); ma è universale concreto, positivo, attuale (il vero universale: l'universalità del concetto).

E perciò il soggetto non è più l'individuo immediato, nè quello del giudizio dell'essere, nè quello del giudizio dell'essenza, nè il semplice immediato individuo, nè il singolare (l'uno); ma è l'individuo come concetto, come vero soggetto, come soggettività concreta: cioè come lo stesso universale concreto.

Ora l'universale concreto, il vero concetto, è il concetto come universale (il vero essere), il concetto come particolare (la vera specie) e il concetto come individuo (come totalità o unità delle vere specie).

Adunque, lo sviluppo del giudizio del concetto è il soggetto che si dichiara

a) universale (essere),

b) particolare (specie),

c) unità o totalità dei particolari (delle specie).

a) La prima forma di questo giudizio è la seguente: il soggetto — l'individuo — è l'universale (l'individuo è il suo genere). Es.: Il giglio è pianta, il cane è animale, ecc.

In questo giudizio il predicato esprime l'interna universale natura del soggetto: non la determinazione immediata, non la riflessa, ma la sua vera categoria, il suo concetto. Il giudizio si dice categorico.

Ma in questo giudizio l'universale (il genere), più che il semplice predicato, è il vero soggetto dell'individuo; è la sua sostanza, e l'individuo è il modo, l'accidente del genere, il particolare, la specie. — Perciò il giudizio categorico corrisponde nella logica kantiana alla relazione di sostanza e accidente.

b) Ora, se il genere è la sostanza dell'individuo (non la semplice sostanza, ma il concetto come sostanza), ciò vuol dire: l'individuo è posto dal genere, e il genere pone (cioè crea, perchè è concetto) l'individuo, e cioè si particolarizza nel soggetto del primo giudizio.

Adunque, la forma del giudizio è ora la seguente: l'universale è un particolare. (Il genere è una specie).

In questo giudizio l'universale (il genere, il soggetto) è la condizione, il presupposto, l'ipotesi, del particolare (della specie, del predicato). — Il giudizio si dice ipotetico. E così la sua forma è: Se è A (l'universale), è B (il particolare). — Es.: Se piove, fa umido; se è state, fa caldo, ecc.

Nella logica kantiana il giudizio ipotetico corrisponde alla relazione causale.

c) Ma il genere non si esaurisce in un solo soggetto, in un solo particolare, in una sola specie; ma nella totalità delle specie.

Adunque, la forma del giudizio è ora la seguente:

L'universale è i particolari: A è B, C, D, ecc. (Il genere è la totalità delle specie). — La relazione delle specie tra di loro è la disgiunzione (v. la penultima Sezione). La disgiunzione è l'unità positiva di tali determinazioni che si escludono, e la distinzione positiva di tali determinazioni che si integrano: le specie si escludono reciprocamente e reciprocamente si integrano, in quanto si escludono nel genere. Il genere è la loro distinzione (divisione disgiuntiva) e insieme la loro totalità (unità dis-

giuntiva). Il genere (l'universale) è *o* l'una specie, *o* l'altra, *o* l'altra ecc. (o l'un particolare, o l'altro ecc.) ed è insieme così l'una specie, come anche l'altra ecc. È disgiunzione che è congiunzione.

Il giudizio che si esprime in questa relazione: *o*, *o*, (*aut*, *aut*): così, come anche, si dice disgiuntivo. Es.: La linea è o retta o curva; il volere è o buono o cattivo, ecc. La linea può essere così retta, come anche curva, ecc. (E quindi, la linea, come linea in generale, non è nè retta, nè curva).

Lo sviluppo del giudizio del concetto è, dunque, il seguente:

Il soggetto (l'individuo) *è* il suo genere, ma il genere è l'ipotesi del soggetto (della specie); e la specie è l'ipotesi del genere, in quanto il genere è la totalità delle specie. Genere e specie, universale e particolare, predicato e soggetto si condizionano, dunque, reciprocamente.

Perciò l'ultima forma del giudizio del concetto corrisponde nella logica kantiana alla relazione (efficienza) reciproca.

d) Giudizii modali.

Il giudizio è l'unità immediata del soggetto e del predicato nella loro distinzione; il predicato espone il contenuto del soggetto nei diversi momenti del concetto.

Ora nel giudizio disgiuntivo questa esposizione è compiuta, e perciò è compiuto lo sviluppo del giudizio. Infatti il giudizio disgiuntivo contiene il rapporto dell'universale, del particolare e dell'individuo come posto dall'unità del concetto e quindi come necessario; il predicato non è più una determinazione particolare del soggetto (giudizio dell'essere), non è più una determinazione riflessa (giudizio dell'essenza); ma è immanente nella unità del concetto.

È chiaro che, se è possibile altra specie di giudizii, questa non può esporre l'unità immediata di soggetto e predicato nella loro distinzione, ma invece la mediazione di tale unità; e perciò tali giudizii devono presupporre lo sviluppo compiuto del giudizio, e quindi non essere veri giudizii, ma sillogismi (contratti).

Tali sono i giudizii modali (Aristotele, Kant), che Hegel espone dopo quelli del concetto, chiamandoli con questo nome, e dando ai precedenti il nome di giudizii della semplice necessità.

Il giudizio modale non espone l'unità immediata di soggetto e di predicato, ma il modo di tale unità; cioè come il soggetto corrisponda al suo concetto mediante il predicato. Esso dice solamente questa corrispondenza o non corrispondenza; e, per dir ciò, deve paragonare il predicato col concetto universale del soggetto, e quindi mediare l'unità di soggetto e predicato.

Questi giudizii sono, dunque, lo sviluppo della risoluzione (dissoluzione) del giudizio. Sono teleologici; e perciò sillogismi (contratti).

Il giudizio di questa specie è

a) Assertorio, se è posta solo in astratto la corrispondenza del soggetto al suo predicato, senza che sia ancora espressa la qualità del soggetto, la quale deve essere paragonata al concetto, e il concetto stesso. Manca la espressione della mediazione, che pure ci ha da essere. E perciò il giudizio è semplice asserzione.

Es.: L'uomo è buono, è cattivo; l'opera d'arte è bella, è brutta; ecc. — Perchè è buono, è cattivo,

è bella ecc.? La qualità non è espressa, e nemmeno il concetto.

b) Contro tali asserzioni, appunto perchè non è espressa la mediazione, possono farsi valere asserzioni opposte.

Così il giudizio assertorio è in sè problematico; è dubbio, se il soggetto corrisponda o no al suo concetto.

Nel giudizio problematico, e in ciò esso differisce dallo assertorio, è dichiarata la condizione, sotto la quale quella corrispondenza si avvera; ma ci è solo questa semplice dichiarazione; la condizione non è posta.

Es.: Questo uomo, se è così fatto, è buono; quest'opera d'arte, se è così fatta, è bella.

c) Se la condizione è posta espressamente, il giudizio è apodittico.

Es.: Quest'opera d'arte, fatta realmente così, è bella ecc.

In questo giudizio il predicato, che indica la determinazione particolare del soggetto (fatto così), entra nella copula; la copula ci è, l'È ci è, in quanto ci è il così fatto. La copula, dunque, non è più l'unità immediata, ma mediata (o mediante); non è più la semplice identità dell'essere, non più identità vuota, ma piena, ha un contenuto (il così fatto), e questo contenuto media il predicato universale (bello, brutto ecc.).

Ora, dove la copula è così, cioè non più unità immediata, il giudizio non è più semplice giudizio (è già sillogismo).

§ 4.

Il sillogismo.

1. Il concetto ha tre momenti: è universale, particolare, individuo. L'individuo è l'unità dell'universale e del particolare.

L'individuo, come immediato, come unità immediata dei momenti del concetto, si contradice; perchè l'unità non è attuale, se non si pone come unità; e non si pone come unità, se non si attua (si pone) come differenza dei momenti del concetto.

L'unità, che si attua come differenza, è il giudizio. Il giudizio è l'unità immediata nell'atto della differenza. La differenza (dei momenti del concetto) è posta nel soggetto e predicato; l'unità immediata è la copula.

Ora la contradizione del giudizio è appunto questa: di essere, cioè, l'unità immediata nell'atto della differenza; giacchè ciò vuol dire, che l'affermazione della unità immediata è la negazione di essa. L'unità deve essere distinta, giacchè altrimenti non sarebbe attuale; ma, come distinta, non può essere più immediata. E la contradizione del giudizio è appunto questa: che l'unità è insieme immediata e distinta.

Unità immediata vuol dire: unità nella forma dell'essere. Questa immediatezza è espressa dalla copula: È; la copula, l'È, è la stessa immediatezza.

Ora tale non può essere l'unità del concetto. Il concetto è davvero tale, in quanto comprende, concepisce, crea; e, cioè, media sè stesso. L'unità, dunque, non può essere immediata, ma mediata,

e mediata per sè stessa: l'unità che media sè stessa. E cioè: non più unità nella forma dell'essere, ma del concetto.

L'unità nella forma del concetto, e non più dell'essere, l'unità mediata e mediante, non è più semplice copula, e perciò non più semplice giudizio, ma sillogismo (raziocinio).

2. Il sillogismo è l'unità — il concetto, il soggetto, — che si conchiude con sè stessa; che pone, fonda, principia sè stesso; che ragiona, se posso così dire, sè stessa. Concetto è ragione, logo. Vera ragione è quella che è e si mostra ragione di sè stessa; che ragiona sè stessa. Sillogizzare è ragionare sè stesso con sè stesso. Il giudizio, in quanto unità immediata, in quanto copula semplicemente, in quanto unità nella forma dell'Essere, non è ragione di sè stesso. È tale, solo in quanto è sillogismo. Il sillogismo è il giudizio che fonda, ragiona, sè stesso.

3. La contradizione del giudizio, l'affermazione dell'unità immediata come negazione dell'unità stessa, è il principio dello sviluppo del giudizio; appunto perchè è tale contradizione, il giudizio deve risolversi nel sillogismo. Il giudizio si compie come giudizio, — cioè l'unità si risolve come unità immediata, — in quanto è giudizio disgiuntivo. Nel giudizio disgiuntivo, infatti, l'universale (il genere) è l'unità o totalità dei particolari (della specie); e così è il vero individuo. I particolari (le specie) non sono determinazioni coordinate, ma subordinate le une alle altre; sono gradi, in cui l'universale si realizza. È perciò l'universale non si disperde nei particolari, ma si sviluppa in essi. Sviluppo è concetto: andare che è riandare, passare che è ripassare (ritornare), dischiudersi che è conchiudersi.

Sviluppandosi, il concetto si conchiude con sè stesso. Questa conchiusione è il sillogismo.

4. L'unità nel giudizio è la copula semplicemente: l'unità *è*, non è concepita. Perciò il giudizio non è fondato, ragionato. Nel sillogismo, invece, l'unità è concepita: il giudizio è fondato. Nel giudizio il soggetto e il predicato sono uniti immediatamente: la loro unità è essere, l'È semplicemente. Nel sillogismo, invece, la loro unità è il concetto.

Ora il concetto, che unisce il predicato e il soggetto, si chiama termine medio; e i concetti, che esso unisce (soggetto e predicato), si chiamano termini estremi: minore e maggiore.

Si vede che il centro, la sostanza, l'anima del sillogismo, è il termine medio: non quello che si dice tale, come un punto fisso: ma come mediante, come atto mediativo.

5. Il principio della divisione, cioè nello sviluppo del sillogismo, è nella definizione: il sillogismo è il giudizio in quanto fondato, l'unità nella forma del concetto, l'unità che media sè stessa.

Ora il concetto è sviluppo. Dunque, il sillogismo deve svilupparsi. Le diverse forme del sillogismo non devono formare una tavola, in cui tutte abbiano lo stesso valore, ma devono essere gradi di questo sviluppo.

Il concetto è essere, essenza, concetto: cioè immediatezza, mediazione (riflessione) e mediazione (riflessione) assoluta con sè stessa. Adunque, il sillogismo — unità nella forma del concetto — deve svilupparsi come sillogismo

dell'essere,
dell'essenza,
del concetto.

Il sillogismo è il giudizio mediato (fondato, ragionato). Adunque, il sillogismo dell'essere è la mediazione del giudizio dell'essere (questo giudizio in quanto mediato); il sillogismo dell'essenza è la mediazione del giudizio dell'essenza; il sillogismo del concetto è la mediazione del giudizio del concetto.

6. Il sillogismo è lo sviluppo necessario del concetto. Come il concetto è giudizio, in quanto è concetto, così è sillogismo in quanto è giudizio. Il concetto deve svilupparsi come giudizio: perchè il giudizio è il concetto che si distingue in sè stesso, e il concetto indistinto non è vero concetto: quello che è indistinto, non è concepibile. E similmente il giudizio deve svilupparsi come sillogismo; giacchè il giudizio è l'unità immediata nella distinzione, e l'unità immediata semplicemente, l'essere, non è ragione, ma dogma; non è prova, ma asserzione: quello che si giudica semplicemente, non si concepisce davvero: si ammette, ma non si dimostra. Il giudizio semplicemente è la fede.

Adunque, tutto quel che è davvero, ogni vero reale, tutto quel che è davvero concepibile, è in sè sillogismo. Così, come il concetto, come il giudizio, il sillogismo non è una vuota forma o una semplice funzione della nostra intelligenza soggettiva; ma è categoria. È oggettivo. Il che non vuol dire che escluda la soggettività. È soggettività in sè. Come funzione della intelligenza soggettiva, è il sillogismo conscio di sè stesso.

Noi concepiamo, giudichiamo, sillogizziamo tutto, perchè tutto è in sè concetto, giudizio, sillogismo; tutto è concepibile, giudicabile, sillogizzabile (razionabile, ragionevole: ragionabile). Dire che non sia oggettivo il sillogismo, è dire che non sia oggettivo il giudizio, e quindi nè pure il concetto; giacchè il giudizio si sviluppa a sillogismo, e il concetto a giudizio. È dire che l'oggettivo — il reale, l'essere delle cose, le cose in sè — sia l'inconcepibile (l'inescogitabile), e che il concepibile sia solo la cosa per noi (il fenomeno).

Si sa che Kant si eleva alle tre forme dell'assoluto (anima, mondo, Dio) dalla considerazione delle tre forme del sillogismo del concetto (categorico, ipotetico, disgiuntivo). Kant nega l'oggettività del sillogismo. È, dunque, naturale che neghi la concepibilità del reale. Il vero reale è l'anima, il mondo, Dio; Dio è l'assoluto reale. La Dialettica trascendentale kantiana, negando la conoscibilità dell'anima, del mondo, di Dio, è, dunque, di accordo coll'Analitica trascendentale, che nega in generale la conoscibilità del reale. Ma il gran pregio di Kant è sempre questo: aver mostrato che l'assoluto (sebbene falso assoluto, assoluto solo per noi, l'assoluto reale) è il sillogismo.

Anche Gioberti ammette l'inconcepibile (l'inescogitabile, il sovrintelligibile); e che questo sia il vero reale. Ma, per Gioberti, l'inconcepibile ha un doppio senso: ora è inferiore all'intelligibile (è il non ente platonico), ora è superiore (è il sopra-ente neoplatonico).

Kant dice: la ragione è soggettiva; è solo nostra. Gioberti dice: la ragione è oggettiva; ma noi non siamo perfetta ragione. — Ciò equivale a dire: la ragione nostra imperfetta non è oggettiva, appunto perchè imperfetta.

a) Sillogismi dell'essere.

Il sillogismo dell'essere è la mediazione del giudizio dell'essere.

Nel giudizio dell'essere il predicato espone l'essere del soggetto; il soggetto si dichiara immediatamente universale, particolare, individuo. Adunque, il sillogismo dell'essere, come mediazione del giudizio dell'essere, ha tre forme, secondo che media l'individuo coll'universale, l'individuo col particolare, il particolare coll'universale.

Quello che media (il termine medio, ὅρος μέσος: il mediatore) è il concetto stesso; il quale, nella prima forma, cioè in quanto media l'individuo coll'universale, è il particolare; nella seconda, cioè in quanto media l'individuo col particolare, è l'universale; nella terza, cioè in quanto media il particolare coll'universale, è l'individuo.

Queste tre forme, come le diverse posizioni che i momenti del concetto (l'universale, il particolare e l'individuo) pigliano l'uno rispetto all'altro, sono le figure sillogistiche (σχήματα συλλογισμοῦ):

a) La prima forma è la seguente:

L'individuo perchè particolare, è universale (I-P-U):

I è P: questa foglia è verde
P è U: il verde è gradevole
I è U: questa foglia è gradevole.

In questa forma, il particolare (il termine medio) è una qualità o determinazione dell'individuo; e parimente l'universale è una determinazione del particolare; e perciò, si conchiude, è una determinazione dell'individuo.

Ora l'individuo non ha solo questa, ma altre e più determinazioni (altri particolari), e perciò si può procedere da queste ad altri universali:

Alessandro era prode
Prodezza è virtù
Alessandro era virtuoso.

Alessandro s'ubriacava
Ubriacarsi è vizio
Alessandro era vizioso.

Nello stesso modo, dallo stesso particolare si può procedere a diversi universali, perchè il particolare contiene in sè diverse determinazioni:

Londra è una capitale
Una capitale è sede del governo
Londra è sede del governo.

Londra è una capitale
Una capitale offre molti piaceri
Londra offre molti piaceri.
Ecc. ecc.

Tutti questi sillogismi nella loro forma sono giusti; ma nel loro contenuto sono arbitrari e accidentali. Sono arbitrari e accidentali, perchè si piglia una determinazione (un particolare) qualunque dell'individuo, e una determinazione qualunque (un universale qualunque) del particolare.

Nei due giudizi I è P, P è U (nelle due premesse quella minore, questa maggiore) l'unità è immediata. E pure l'esigenza del sillogismo è appunto questa, che l'unità sia mediata (o che le premesse sieno, come si dice, dimostrate).

Adunque, il sillogismo, questa prima forma del sillogismo, in quanto le premesse sono semplici giudizi, si contradice. Questa contradizione non può risolversi, se non in quanto le premesse siano mediate, cioè poste esse stesse come sillogismi.

Ma la mediazione non può aver questa stessa forma del sillogismo. Così sarebbe una ripetizione della stessa forma; e quindi della stessa esigenza, e perciò della stessa contradizione, all'infinito.

La contradizione, dunque, non è risoluta, che in quanto la forma è altra.

Ora le due premesse sono:

I è P
P è U.

Mediare queste premesse vuol dire mediare l'individuo col particolare, e il particolare coll'universale. L'individuo è mediato col particolare dall'universale, e il particolare è mediato coll'universale dall'individuo. Quindi nascono due altre forme del sillogismo, che sono la mediazione delle due premesse.

b) La forma che media il giudizio I-P (la premessa minore) è la seguente:

L'individuo, perchè universale, è particolare (I-U-P):

I è U	I è U
P è U	P non è U
I è P	I non è P.

Questa forma è giusta, solo nel caso negativo; giacchè, convertendo la premessa maggiore, si ha la prima forma. Nel caso positivo, dall'essere I e P contenuti sotto lo stesso universale (U) non segue che I sia contenuto sotto P.

Il mio cavallo è animale	Il mio cavallo è animale
Il cane è animale	La pietra non è animale
. . . .	Il mio cavallo non è pietra.

c) La mediazione del giudizio P-U (della premessa maggiore) ha la seguente forma:

Il particolare, perchè individuo, è universale (P-I-U).

Questo sillogismo è retto, solo in quanto I-U è un giudizio valido; e questo è tale, solo in quanto U è particolare.

Per comprendere meglio la relazione di queste tre forme ripiglio un esempio già recato più sopra:

P U Una capitale è sede del governo
I P Londra è una capitale
I U Londra è sede del governo.

La mediazione della premessa minore (I P) si ha nella seconda forma:

P U Una capitale è sede del governo
I U Londra è sede del governo
I P Londra è una capitale.

La mediazione della premessa maggiore (P U) si ha nella terza forma:

I U Londra è sede del governo
I P Londra è una capitale
P U Una capitale è sede del governo.

Ora la relazione di questi tre sillogismi è la seguente:

Ne' due ultimi sillogismi, che devono essere la mediazione delle premesse del primo, queste premesse sono mediate dalla conclusione del primo; e oltre a ciò, la seconda premessa è mediata dalla prima, e la prima dalla seconda.

Tutti e tre questi sillogismi formano, adunque, un vero circolo. Londra è sede del governo, in quanto è una capitale (I è U, in quanto è P): primo sillogismo. Ed è una capitale (è P), in quanto è sede del governo (in quanto è U): secondo sillogismo. E una capitale è sede del governo (P è U), in quanto è Londra (in quanto è I): terzo sillogismo. « Adunque, ogni momento del concetto media i due altri, in quanto è la loro unità immediata o accidentale.

Il termine medio ha in sè i due estremi come sue qualità, e perciò li conchiude (li unisce) esternamente »[1]. Certamente l'unità immediata nel primo sillogismo è mediata dai due altri; ma ciascuno di questi presuppone il precedente, e cioè l'unità mediata presuppone la immediata. Dunque, l'immediatezza non è superata; e perciò il sillogismo è sillogismo dell'essere (dell'immediatezza).

Ora tale non è la vera e attuale unità del concetto: non è quella dell'essere. E già questo circolo — questo presupporsi reciprocamente le tre forme nella mediazione — vuol dire non più unità immediata (dell'essere), ma essenziale (riflessa, dell'essenza). Infatti nel primo sillogismo il termine medio è il particolare; nel secondo è l'universale; e nel terzo è l'individuo. Adunque, il termine medio, nel processo delle tre forme, cessa d'essere un momento parziale, e si dichiara e si pone come unità dei momenti del concetto: cioè quel che deve essere: medio concreto. Se non che, i due lati, che il termine medio contiene in sè, e di cui esso è l'unità (l'individuo e l'universale), da una parte sono ancora esterni e indifferenti l'uno verso l'altro, e dall'altra non si compenetrano oggettivamente; e perciò sono uniti ancora solo immediatamente. Questi lati sono uniti, in quella unità che è il termine medio, non per la propria dialettica, per sè stessi; ma dapprima solo esternamente, per la riflessione esterna.

Tale è il passaggio del sillogismo dell'essere a quello dell'essenza; e tale è la prima determinazione del termine medio nel sillogismo dell'essenza.

---

(1) [FISCHER, *Log. u. Met.*[1], pp. 159-60]

b) Sillogismi dell'essenza.

Il termine medio è ora l'unità essenziale (riflessa) dei momenti del concetto.

Questa unità è dapprima esterna: riflessione esterna: cioè la semplice totalità, il tutt'insieme. Ma la totalità consta di tutti gli individui, e la serie degli individui non è mai compiuta. Questa serie si compie e integra solo nel concetto del genere. Esempio: l'uomo. Così dico: Tutti gli uomini, ogni singolo uomo; il genere umano.

Il termine medio è, dunque, nel sillogismo dell'essenza: 1.° la totalità; 2.° la serie degli individui; 3.° il genere. E così si hanno tre forme o gradi:

a) Il sillogismo della totalità (o deduttivo).

Chi dice tutti (tutti gli uomini, tutti i cappelli, ecc.) dice un tutt'insieme (una universalità) dei singoli oggetti (dei singoli uomini, ecc.), al quale i singoli oggetti si riferiscono esternamente e indifferentemente. Sillogismo della totalità vuol dire, dunque: il termine medio, come tutt'insieme (universalità) di oggetti omogenei, media uno di questi oggetti — un oggetto individuo, appartenente a questo tutto insieme — con un predicato universale.

Cajo è uomo	I è P
Tutti gli uomini sono mortali	Tutti i P sono U
Cajo è mortale.	I è U.

Perchè dico: Cajo è mortale? Perchè tutti gli uomini, e quindi anche Cajo, che è uomo, sono mortali. Pare, dunque, che la premessa maggiore — tutti gli uomini ecc. — medii la conclusione, e pure non

è così; è, invece, la conclusione quella che media la premessa. Infatti, io non potrei dire: tutti gli uomini sono mortali, se Cajo, che è un uomo, non fosse mortale; se Cajo uomo non è mortale, non è vero che tutti gli uomini sono mortali. Oltre a ciò, questa premessa presuppone non solo la mortalità di Cajo, di un individuo, ma la mortalità di ogni individuo, di ogni singolo uomo. Solo quando io so, che ogni singolo uomo è mortale, posso dire: tutti gli uomini sono mortali. Adunque, il vero termine medio qui non è il tutt'insieme, ma ogni individuo: è l'individuo.

b) Così il sillogismo della totalità diventa sillogismo d'induzione (induttivo, epagogico).

— Cajo è uomo	I è P
Cajo è mortale	I è U
— Pietro è uomo	I è P
Pietro è mortale	I è U
—	I è P
. . . .	Ogni I è U
Dunque, l'uomo è mortale.	P è U.

In questo sillogismo si dice: un predicato essenziale (la mortalità), perchè appartiene a ogni individuo, deve appartenere al genere di tutti gli individui.

Qui il termine medio è: ogni individuo.

Ora anche qui pare che questa premessa: ogni individuo è mortale, medii la conclusione: l'uomo (genere) è mortale. Ma, in verità, è la conclusione che media le premesse. Infatti, il termine medio — ogni individuo — è una serie indefinita, che non si può mai compiere esternamente. L'integrità, e quindi la verità, di questa serie è il concetto del genere, che comprende in sè tutti gli individui, senza essere

il loro tutt'insieme, la loro semplice somma, come la totalità.

E in verità, come posso io dire, che ogni uomo è mortale? Empiricamente no; giacchè ogni individuo, tutti gli individui, non possono essere oggetto della mia esperienza: non possono, perchè sono appunto una serie indefinita. Conchiudere dai molti individui, — che io so per esperienza essere mortali, — a tutti gli individui, a rigore non si può. Adunque, se io conchiudo, è perchè presuppongo implicitamente, che il genere (dico il genere) abbia un tal predicato.

Il vero termine medio qui è, dunque, l'universale come genere.

c) E così il sillogismo d'induzione diventa sillogismo d'analogia.

Cajo è uomo;

Tutti i singoli uomini — fin dove arriva la nostra esperienza — sono mortali; dunque, ammettiamo, che l'uomo nel suo genere è mortale;

Dunque, Cajo è mortale.

I è P;

Tutti i singoli P, fin dove arriva la nostra esperienza, sono U;

Dunque, ammettiamo che P nel suo genere è U;

Dunque, I è U.

La luna è una terra;

La nostra terra ha abitanti;

Dunque, ammettiamo che la terra, nel suo genere, ha abitanti.

Dunque, la luna ha abitanti.

« Questo sillogismo è insieme deduttivo e induttivo. Deduttivo, perchè il suo termine medio (P nel suo genere; l'uomo, la terra, nel suo genere) com-

prende la totalità dei particolari: sillogismo della totalità. Induttivo, perchè non presuppone questa totalità, ma fonda il giudizio: tutti i P (tutti gli uomini, tutte le terre) sono U, sui casi noti dell'esperienza: sillogismo d'induzione » (1).

Il contenuto di questo sillogismo è il seguente: se due oggetti convengono in una o alcune determinazioni, l'uno sarà anche un'altra determinazione dell'altro.

Il difetto di questo sillogismo è quello di essere di nuovo un circolo; giacchè, come deduttivo, esso s'invera nell'induttivo, e, come induttivo, s'integra nel deduttivo. Il termine medio non è più la semplice totalità, nè la serie degli individui, ma il genere. Ma il genere qui è il genere come è posto dalla riflessione: il genere come determinazione dell'essenza. Come tale, esso non è ancora il principio che pone il particolare e l'individuo (che si particolarizza e s'individua per sè stesso), ma è quell'universale o quella unità, che si perde e si confonde immediatamente col particolare e coll'individuo. Così, nel secondo esempio, il predicato di un individuo (della nostra terra; l'avere abitanti) è assunto a predicato del genere. Ora la terra ha abitanti non come terra in genere (come genere), ma come questo individuo, come questo corpo celeste particolare. E nel primo esempio il predicato di tutti i singoli uomini, che sono oggetti dell'esperienza, è assunto a predicato del genere. Il genere qui viene confuso coi singoli uomini, che ci sono noti; non è posto ancora come il principio che produce il particolare e l'individuo.

---

(1) [FISCHER, *o. c.*, p. 161]

Il genere è tale davvero, solo in quanto la sua universalità è quella del concetto: il vero genere è il concetto.

Così il circolo, in cui finisce il sillogismo dell'essenza, si risolve solo nel sillogismo del concetto.

c) Sillogismi del concetto.

Concetto è sviluppo: essenza è riflessione; essere è immediatezza.

Il sillogismo dell'essere media l'unità immediata o esterna dei momenti del concetto. Il sillogismo dell'essenza media l'unità essenziale o riflessa. Il sillogismo del concetto media l'unità come sviluppo.

Sviluppo è soggettività, Io. Il sillogismo del concetto è, dunque, il soggetto, l'Io, il vero concetto, che media sè stesso.

Il soggetto, l'Io, è il principio dello sviluppo, è lo sviluppo, è il risultato dello sviluppo. Sviluppo è sviluppo di sè stesso. E perciò è soggetto. Il soggetto, il sè stesso, si sviluppa in quanto nella sua particolarità è un universale; nella sua universalità è un particolare; nella sua individualità è insieme universale e particolare: cioè totalità concreta: il vero soggetto. Il soggetto, dunque, come principio dello sviluppo di sè stesso, cioè come termine medio, come mediatore di sè stesso, è particolare, universale, individuo.

Quindi le tre forme del sillogismo del concetto: cioè quella in cui il termine medio è il particolare (la specie): sillogismo categorico; quella in cui il termine medio è l'universale (il genere): sillogismo ipotetico; e quella in cui il termine medio è l'individuo: sillogismo disgiuntivo.

a) La forma del sillogismo categorico è questa:

L'individuo, in quanto è la sua specie, è il suo genere:

Il cane è animale	I è P
L'animale è vivente	P è U
Il cane è vivente.	I è U.

Qui il genere come vero genere, l'universale come vero universale — cioè, non come una semplice determinazione immediata del soggetto (giudizio e sillogismo dell'essere), non come una determinazione riflessa semplicemente (giudizio e sillogismo dell'essenza), — è il principio che pone il particolare o la specie; questa ci è, solo in quanto ci è quello. L'universale o il genere è l'ipotesi o il presupposto del particolare o della specie. Così, nell'esempio recato, l'animalità ci è (nel cane, nell'individuo), in quanto ci è la vita.

Il sillogismo, dunque, diventa

b) Ipotetico.

La forma di questo sillogismo è la seguente:

Se è U, è P	Se c'è il vivente, c'è l'animale;
U è	Il vivente ci è;
P è	L'animale ci è.

Qui l'universale o il genere è posto come principio o causa della specie o del particolare; se la causa ci è, ci è l'effetto; se il principio ci è, c'è il principiato; giacchè la causa non è tale, che in quanto produce l'effetto, e il principio non è tale, che in quanto pone il principiato.

Per comprendere la vera natura di questo sillogismo, bisogna considerare la sua relazione col categorico. Questo dice: l'individuo è genere, in quanto

è specie: il cane è vivente, in quanto è animale. Ma, in verità, l'individuo è specie, solo in quanto è genere (il cane è animale, solo in quanto è vivente). Così il sillogismo categorico ha la sua verità nell'ipotetico: la sua premessa minore (I è P; il cane è animale), è mediata nel sillogismo ipotetico. Perchè I è P (il cane è animale)? Perchè è U (perchè è vivente). Ora qui si vede il difetto del sillogismo ipotetico. Infatti, altro è dire: I è P, solo in quanto è U (non è P, che in quanto è U); altro è dire: I se è U, è P. Altro è dire: il cane è animale, solo in quanto è vivente; altro è dire: il cane, se è vivente, è animale.

E insomma, se è vero che la specie è, in quanto è il genere (solo in quanto è il genere); non è meno vero che il genere non si esaurisce e si adegua in una sola specie, ma è vero genere solo come la totalità o unità assoluta delle sue specie. Perciò, se è vero che il cane non è animale che in quanto è vivente, non è meno vero, che non basta si dica vivente, perchè si dica animale; giacchè il vivente può essere anche la specie uomo, o la specie pianta. Il cane, come vivente, è animale, solo in quanto non è nessuna altra specie di viventi: solo in quanto non è nè pianta, nè uomo. E, in generale, I è P, perchè è U, solo in quanto come U non è nessun altro P, in cui si particolarizza U.

La verità dunque del sillogismo ipotetico è

c) Il sillogismo disgiuntivo:

U è o P, o P', o P''
Non è nè P', nè P''
Dunque è P.

Il cane, come vivente, è o pianta, o animale, o uomo;

Ma non è nè pianta, nè uomo;
Dunque, è animale.

Nel sillogismo disgiuntivo si compie lo sviluppo del sillogismo. Come il giudizio disgiuntivo è il perfetto giudizio, così il sillogismo disgiuntivo è il perfetto sillogismo: cioè la vera attualità del concetto.

Infatti, l'universale o il genere non è solo un particolare o una specie (quindi l'imperfezione del sillogismo ipotetico), ma è l'unità assoluta di tutti i particolari o di tutte le specie. L'universale, se non è particolare, non è concreto (attuale); e se è solo un particolare, non è davvero universale. Perciò il vero e concreto universale è l'universale come unità assoluta dei particolari: quello che, in quanto universale, è particolare, e, in quanto particolare, è universale: cioè la perfetta unità dell'universale e del particolare. Tale è l'individuo. Nell'individuo l'universale si particolarizza assolutamente e totalmente. E perciò l'individuo è il vero e concreto universale.

Questa perfetta unità dell'universale e del particolare — la quale è il vero concetto — è mediata dal sillogismo disgiuntivo. Questo sillogismo vuol dire: l'individuo è particolare (il genere, in quanto individuo, è una specie); e insieme: l'individuo è universale (l'unità assoluta delle specie). L'universale, in quanto individuo, è la totalità della specie.

L'individuo è particolare; ossia, il genere, in quanto individuo, è una specie particolare, la quale esclude le altre; il genere è *o* l'una, *o* l'altra delle sue specie. L'individuo è, come universale, la totalità della specie: è così l'una come anche l'altra.

Per comprender ciò, bisogna ricordarsi che l'universale (il genere) non si disperde, ma si sviluppa nelle specie; cioè che, le specie non sono determinazioni coordinate, ma subordinate. E perciò quella specie, in cui si raccolgono e a cui si subordinano tutte le altre, è insieme particolare e totalità dei particolari (l'universale), e cioè l'individuo. L'individuo così, come una specie particolare, esclude le altre: non è nessuna delle altre. E come quella che le accoglie tutte, come quella a cui tutte si sono subordinate, è così l'una come anche le altre; è così sè stessa come tutte le altre.

Così l'uomo. L'uomo è il vero vivente. Il vivente è il genere: le specie sono la pianta, l'universale, l'uomo. Ma queste specie non sono coordinate; sono invece, l'una subordinata all'altra: la pianta all'animale, l'animale all'uomo. L'uomo, adunque, come il perfetto vivente è l'individuo.

L'uomo come specie esclude le altre; non è nè pianta, nè animale, *ut sic*. Ma come specie, che ha risoluto in sè tutte le altre, come individuo, è così l'una come anche l'altra; è uomo, animale, pianta: è il vero concetto: il vero vivente: l'attualità del concetto del vivente.

L'individuo è così il genere che si sviluppa assolutamente e totalmente nelle sue specie. E così è il genere o universale concreto.

Il genere, l'universale, è concetto, soggetto, soggettività. L'individuo così è il soggetto in quanto assolutamente attuale, in quanto sviluppato.

Il concetto, il soggetto, come sillogismo, come perfetto sillogismo, è il soggetto che ha sviluppato sè stesso.

Il soggetto, la soggettività, che ha sviluppato così sè stesso, è l'oggetto, l'oggettività. È il concetto che ha realizzato (attuato) sè stesso.

§ 5.

Riassunto.

Il concetto è l'unità attuale, positiva, creativa di tutte le cose (di tutte le differenze).

In quanto semplice concezione, è l'universale; in quanto semplice concepito, è il particolare; in quanto concezione di sè stesso, è l'individuo. Quel che concepisce sè stesso è soggetto.

Il concetto è soggetto.

Il soggetto, come unità immediata dei suoi momenti (universale, particolare, individuo), non è vero e attuale soggetto. Soggetto attuale vuol dire: attualità dei suoi momenti, cioè differenza attuale.

Unità immediata nell'atto della differenza è il giudizio. Il giudizio è il soggetto (il concetto) che si distingue in sè stesso.

L'unità nella differenza, il giudizio, è attuale davvero solo nel giudizio disgiuntivo; giacchè in questo giudizio l'universale è il genere, e il particolare è la totalità delle specie.

Unità immediata non è vera e attuale unità.

Unità mediata è il sillogismo. Il sillogismo è il giudizio, in quanto mediato.

Il sillogismo è perfetto, in quanto media e sviluppa l'unità dell'universale (genere) e del particolare (specie) nell'individuo: sillogismo disgiuntivo.

L'individuo, il soggetto, come sviluppo, come quel che realizza e sviluppa sè stesso, il concetto, come unità sviluppata, spiegata, dei suoi momenti, è l'oggettività.

CAPO II.

L'OGGETTIVITÀ.

§ 1.

L'oggettività (in generale).

1. Il concetto è soggetto (universale, particolare, individuo).

Il concetto come soggetto si sviluppa: realizza sè stesso (concetto, giudizio, sillogismo).

Il soggetto, in quanto si realizza, in quanto diviene per sè quello che è in sè, in quanto si sviluppa, è l'oggetto.

L'oggetto è il soggetto sviluppato.

Svilupparsi, spiegarsi, è oggettivarsi.

2. Come ogni cosa è concetto, giudizio, sillogismo, così ogni cosa è oggetto: è oggettiva.

Questa proposizione non si deve intendere nel senso che tutto quel che si dice soggettivo sia oggettivo: p. e. io mi rappresento un monte d'oro, dunque il monte d'oro ci è. È oggettivo solo quel soggettivo, che è davvero tale, cioè concetto, e che si sviluppa come concetto. Il soggettivo così, e in quanto sviluppato così, è oggettivo.

Questo vuol dire: trarre dal pensiero l'essere (dal pensiero, e non dalla semplice rappresentazione): la prova a priori dell'esistenza di Dio. Il pensiero è, esiste, ha esistenza, in quanto, come vero pensiero, come concetto, come soggetto si sviluppa: si oggettiva. — Pensare Dio

davvero (non già rappresentarselo), è provare la sua esistenza.

Se invece, io metto qua il pensiero e là l'essere, e voglio passare da quello a questo, non posso; perchè il pensiero così come una semplice premessa senza l'essere, posto come un'altra premessa, non è concetto, ma rappresentazione.

Kant ha ragione contro la rappresentazione, non contro il concetto.

3. L'oggetto, il soggetto in quanto realizzato o sviluppato, è nella sfera generale del concetto quel che l'ente per sè o l'Uno è nella sfera generale dell'essere, e il principiato, il fenomeno, la cosa, è nella sfera generale dell'essenza.

L'Uno è molti uni; e così si ha la quantità: il mondo, dirò così, degli uni, de' semplici atomi: un mondo, in cui l'ordine è la pura indifferenza, pura continuità, pura discrezione.

Il principiato, il fenomeno, la cosa, appunto perchè fenomeno, è i molti principiati, i molti fenomeni, le molte cose: il mondo de' fenomeni o delle cose: un mondo, in cui l'ordine è la semplice riflessione: l'apparire l'una cosa nell'altra: la cosa nelle sue proprietà e le proprietà nella cosa; la legge ne' fenomeni e i fenomeni nella legge; il tutto nelle parti e le parti nel tutto; la forza nell'intrinsecazione e l'intrinsecazione nella forza; l'interno nell'esterno e l'esterno nell'interno.

Nello stesso modo il soggetto, come realizzato o sviluppato, è i molti soggetti, tutti i soggetti; e così si ha l'oggettività: il mondo degli oggetti; un mondo, in cui l'ordine è il vero ordine (cosmo): un ordine, che non è più unità indifferente (immediatezza, essere, semplice essere insieme: la quantità); non più unità riflessa, negativa (mediazione, essenza, semplice apparire l'una cosa nell'altra); ma è unità, positiva, attuale, vivente: è sviluppo (concetto).

Infatti, i soggetti si sviluppano, giacchè la soggettività consiste appunto nello svilupparsi. Sviluppo è il concetto, che produce ed attua sè stesso. Tutti i soggetti sono identici nel loro concetto, giacchè il concetto come universale è Uno, e ciascun soggetto è l'universale che si particolarizza, una determinazione particolare dell'universale (per sè stesso). Adunque, i soggetti, sviluppandosi, producono e pongono la loro unità; e perciò questa unità, esistendo come attualità in tutti e per tutti, non è più soggettiva semplicemente, ma oggettiva. Così la soggettività sviluppata, e cioè l'unità attuata e prodotta in tutti i soggetti, per attività de' soggetti stessi, è oggettività.

4. L'oggettività, il mondo degli oggetti, non è una semplice congregazione (coesistenza) di atomi, nè il mondo de' fenomeni. In quella l'unità — l'ordine — è esterna agli atomi; in questo è immanente, perchè essenziale, ma non è posta e attuata da' fenomeni stessi. L'unità, come ordine del mondo degli oggetti, come cosmo, è posta dagli oggetti stessi. E questa è la vera immanenza.

Questa unità — il cosmo — è sviluppo; e perciò è la vera unità. I diversi gradi, ne' quali essa si sviluppa, sono le categorie cosmiche: i principii cosmologici.

Questa parte della logica è la cosmologia pura; la quale abbraccia così il mondo della natura come quello dello spirito, considerati come semplici oggetti.

5. L'oggetto è il soggetto in quanto sviluppato. Se l'oggetto non fosse ciò, se il soggetto fosse sem-

plice soggetto e l'oggetto semplice oggetto, il cosmo sarebbe impossibile: impossibile la unità degli oggetti: impossibile la conoscenza degli oggetti. Gli oggetti sono conoscibili, e sono il cosmo, in quanto sono il soggetto (il concetto) sviluppato.

§ 2.

Il meccanismo.

1. L'oggettività — il mondo — è l'unità degli oggetti.

Ogni oggetto, in quanto è soggetto, è un tutto per sè, una totalità: esiste per sè e si sviluppa indipendentemente dagli altri. Così è una monade (nel senso leibniziano: non semplice atomo).

L'unità degli oggetti è, dunque, prima il mondo delle monadi.

Come soggetto o un tutto per sè, ogni monade è simile all'altra: lo stesso che l'altra; non ci è ragione, che l'una sia in sè determinata altrimenti che l'altra; la determinazione, la differenza non si può derivare e spiegare dal concetto stesso della monade. Questa indifferenza delle monadi l'una verso l'altra vuol dire, che le monadi si riferiscono le une alle altre esternamente; e cioè la loro unità — l'oggettività, il mondo — è meramente esterna.

Esteriorità qui significa indifferenza delle monadi, e non già che l'unità sia posta nelle monadi da fuori, da una potenza estrinseca alle monadi stesse. La monade, ogni monade è concetto, soggetto, un tutto per sè; e fuori delle monadi non ci ha niente: niente, che non sia monade. L'unità esterna, la indifferenza, risulta, dunque, dalla natura stessa delle monadi.

L'unità esterna degli oggetti, delle monadi, è il meccanismo: la prima categoria cosmica, il primo principio cosmologico, l'ordine meccanico del mondo.

2. Unità meccanica vuol dire, che gli oggetti operano l'uno sull'altro di maniera che ciascuno rimane quello che è, cioè soggetto, un tutto per sè; e l'operazione importa solo la comunicazione d'una determinazione, sia fisica, sia spirituale. Così ai singoli corpi si comunica il calore, il magnetismo, l'elettricità, la luce; alle persone i costumi, le leggi ecc. Una e medesima determinazione si continua da una cosa o da una persona in un'altra. E intanto l'oggetto rimane (si conserva) quello che è: cioè quella cosa o quella persona.

L'oggetto è, dunque, in sè questa contradizione: da una parte è passivo, in quanto è sottoposto alle azioni di altri oggetti, che gli comunicano una o più determinazioni; e, dall'altra parte, persevera e si conserva come ente per sè, come individuo, come soggetto.

Perseverare e conservarsi come individuo vuol dire reagire contro l'azione degli altri oggetti: rioperare sulla comunicazione che si riceve. Il che non importa annullarla, estinguerla: ma riceverla davvero, farla propria, continuarla in sè stesso: particolarizzarla. Quello che si comunica è qualcosa d'indeterminato, di universale; e si comunica a questo e a quell'oggetto appunto perchè è universale, una identità in tutti gli oggetti. E l'oggetto che lo riceve, lo riceve appunto perchè è esso stesso tale identità. Ora l'oggetto, ricevendolo e riagendo sopra di esso, lo fa suo; lo individua, come egli stesso è individuo; e così si mostra ente per sè, cioè individuo costante e perseverante.

Adunque, l'oggetto, in quanto questa contradizione — in quanto paziente e reagente — è turbato nel suo essere per sè e si conserva nel suo essere per sè. Come ente per sè, si riposa in sè (è inerte). Come inerte, se turbato reagisce; e in quanto reagente, in quanto ha ricevuto e fatta sua la determinazione che gli viene comunicata, sí riposa di nuovo in sè. Turbato, è mosso. In quanto riceve e fa suo il moto, persevera in sè stesso, nella sua inerzia; si muove, perchè inerte, come prima stava perchè inerte. — Questo inerte moto e inerte riposo, è la prima forma dell'unità meccanica. (*Motus et quies:* Spinoza).

3. L'oggetto patisce, in quanto è determinabile; è determinabile, in quanto è indeterminato, universale; in quanto è, nel suo concetto, identico con tutti gli oggetti: con quegli stessi oggetti, che operano sopra di esso. Quel che dunque apparisce come una forza esterna ed estranea, come violenza, è piuttosto la sostanza stessa dell'oggetto; e quel che apparisce come una passione esterna, è piuttosto una tendenza interna, immanente (appulso interiore, direbbe Bruno) verso quella identità che è la sua essenza: verso l'identità con tutti gli altri oggetti.

Questa identità o unità assoluta, a cui si sforzano gli oggetti, è la soluzione della contradizione dell'oggetto come insieme passivo ed attivo. Essa è il centro, verso cui gravitano tutti gli oggetti.

In quanto l'unità è il centro, e gli oggetti si sforzano e gravitano verso di esso, il centro non cade in nessuno dei singoli oggetti, è esterno ad essi, e gli oggetti sono periferici, eccentrici. La centralità esterna, astratta, è la seconda forma dell'unità meccanica.

Es.: Il sole, e i pianeti; il pianeta, e i satelliti; la terra e i corpi che sono nella sua atmosfera. E ciò si vede anche nel mondo dello spirito. Gl'individui gravitano verso lo Stato. Ciò in generale. In particolare: gl'individui verso il proprio comune, i comuni verso la propria provincia; le provincie verso la capitale ecc. Certo, tutto ciò non è semplice unità meccanica. Ma il meccanismo ci è anche nella comunità politica, e in generale nel mondo dello spirito. Così il sistema degl'impiegati è meccanismo, sebbene non sia solo meccanismo: tale è la burocrazia. Per taluni l'unità politica in generale non è che meccanismo; il centro è un individuo, un palazzo, una stanza, un banco, un tesoro, ecc.

4. Gli oggetti, gli individui, in quanto gravitano verso il centro, che è fuori di essi, negano la loro propria individualità, il loro essere per sè. E questa è la contradizione della centralità astratta; l'unità, come centro, è la negazione degli oggetti come enti per sè.

La prima contradizione — l'oggetto come insieme passivo e attivo — si risolve, in quanto tutti gli oggetti gravitano verso un centro. Ma, se è vero, che l'oggetto, in quanto gravita come tutti gli altri, che operano sopra di esso, verso un centro, è, rispetto a questi altri, un ente per sè, e cioè non semplicemente passivo, ma attivo nella sua passività; non è meno vero, che rispetto al centro, rispetto all'oggetto centrale, esso non è un ente per sè. Questa è la nuova contradizione. Perchè, dunque, l'oggetto sia davvero ente per sè, e il suo essere per sè — la sua inerzia — non neghi la unità degli oggetti, e perchè, d'altra parte, ci sia l'unità degli oggetti e questa unità, come eccentricità degli oggetti, non neghi il loro essere per sè: si richiede che ciascuno oggetto, in quanto gravita verso il centro comune,

assoluto, graviti insieme verso sè stesso: sia anche centro a sè stesso.

L'oggetto, che è centro a sè stesso in quanto gravita verso il centro comune, è centro relativo.

Adunque, la centralità qui non è più meramente astratta: non è più un punto, assolutamente fuori degli oggetti, ma un punto che è un sistema di punti, e questi punti sono gli oggetti stessi come centri a sè stessi; è un centro, che è sistema di centri: un sistema di centri relativi.

Questa nuova unità è il libero meccanismo. È libero, perchè gli oggetti, gravitando verso il centro assoluto, gravitano verso sè stessi, e così conservano il loro essere per sè: la loro oggettività.

5. Il libero meccanismo è la più alta forma dell'ordine meccanico del mondo. — Il meccanismo ci è, ci è l'ordine necessario nel mondo, in quanto gli oggetti sono soggetti, enti per sè, monadi; il meccanismo, che pare una cosa così cattiva, attesta appunto l'individualità — l'essere per sè — degli oggetti. Ogni oggetto, appunto perchè è soggetto, ente per sè, un tutto in sè, opera esternamente, meccanicamente, sull'altro. Ora l'ordine meccanico, in cui, operando gli oggetti esternamente gli uni negli altri, è conservata davvero la loro individualità, il loro essere per sè, è appunto il sistema dei centri relativi: cioè il libero meccanismo.

Esempi: Il sole è centro di centri: ciascun pianeta è centro relativo; e in ciascun pianeta, ciascun corpo è centro relativo. Il sole stesso è centro relativo.

Bisogna insistere su questo: che il meccanismo è ordine, non solo del mondo naturale, ma dello spirituale. Vi ha un meccanismo non solo nello Stato, ma anche nell'arte, nella religione e nella stessa filosofia: in generale, nella storia dello spirito.

La rivoluzione è meccanismo, sebbene non sia solo questo. Guai se è solo questo. Per taluni è così soltanto.

Coloro che nel secolo passato, e prima e anche oggigiorno considerano lo Stato come meccanismo, fanno ciò per salvare l'essere per sè, la individualità dei soggetti. Lo Stato, dicono, deve servire alla sicurezza, ecc., deve garentire l'individuo, ecc.: così è una istituzione meramente meccanica. Lo Stato come funzione meccanica ci è; ma lo Stato non è solo questo.

§ 3.

Il dinamismo.

1. Il libero meccanismo è un centro, che è un sistema di centri. Questo centro di centri è un oggetto tra gli oggetti; e perciò non è mai centro o unità assoluta, ma centro o unità relativa.

Tale è la contradizione del meccanismo. Il pianeta, come centro de' satelliti, è un individuo; il sole, come centro de' pianeti, è un individuo; e tale è un maggior sole, come centro di altri soli. In generale, il centro o l'unità meccanica è sempre un individuo, un oggetto; e perciò è fuori degli oggetti, di cui è il centro.

Adunque, l'unità meccanica non è davvero unità; e l'ordine cosmico non può essere il semplice meccanismo.

2. La contradizione del meccanismo si risolve, in quanto l'unità non è nè questo nè quell'oggetto, non è un oggetto particolare e individuo, ma la indifferenza o la neutralità di tutti gli oggetti.

Gli oggetti, come centri relativi che gravitano verso un centro comune, sono differenti; la loro differenza è appunto la centralità relativa. Lo stesso centro comune è un oggetto differente. Ora gli og-

getti, appunto perchè differenti, si sforzano di compiersi e integrarsi l'uno nell'altro. Il principio di questa tendenza non è più la loro inerzia, ma la loro stessa differenza, il loro essere specifico; e perciò il processo della loro unità non è più meccanico, ma dinamico. La contraddizione del meccanismo si risolve, dunque, nel dinamismo.

Meccanismo e dinamismo sono tra loro come essere ed essenza. Come l'essere si risolve nell'essenza, così il meccanismo si risolve nel dinamismo. L'ente è l'immediato, e perciò l'unità degli enti non può essere un ente tra gli enti, ma la differenza di tutti gli enti. Tale è l'essenza. Nello stesso modo, l'oggetto come tale, come si considera nel meccanismo, è un immediato, e perciò l'unità degli oggetti non può essere un oggetto tra gli oggetti, ma la indifferenza o neutralità di tutti gli oggetti. Tale è l'unità dinamica.

Il dinamismo è stato detto anche chimismo, e taluni hanno osservato: come c'entra la chimica nella logica? Non c'entra come chimica o come processo chimico propriamente detto, proprio soltanto della natura inorganica. Nella logica c'entra il chimismo come quell'attività oggettiva, che costituisce l'essenza universale del processo chimico; cioè come la unità neutrale degli oggetti: come il processo stesso della neutralizzazione. Come il meccanismo non è proprio soltanto del mondo naturale, ma vi ha un ordine meccanico anche nel mondo dello spirito; così il chimismo, cioè il processo della neutralizzazione, è un ordine comune ai due mondi. Vi ha meccanismo, così nella natura come nello spirito, dove gli oggetti, in quanto atomi, monadi, enti per sè, inerti, si uniscono in un centro, che è esso stesso un oggetto differente; vi ha chimismo, dove gli oggetti, in quanto differenti, si conciliano in una unità neutrale. Nel meccanismo gli oggetti sono sempre posti l'uno accanto all'altro; lo stesso centro è un oggetto, posto accanto a quelli, di cui è centro. Nel chimismo, invece, cessa la semplice coesistenza degli oggetti, il loro essere l'uno accanto all'altro; quello che si chiama prodotto chimico — unità dinamica o neutrale — non è un terzo accanto agli oggetti, di cui è l'unità, ma è in sè l'uno e l'altro, e nè l'uno nè l'altro: è la loro indifferenza. Questa nuova unità si vede non solo nella natura inorganica, e nella stessa vita (nella generazione), ma anche nella sfera dello spirito, sebbene in ciascuna sfera con modi proprii e particolari. L'unità dinamica (chimica) nello spirito non ha certo le stesse proprietà, che quella dell'idrogeno e dell'ossigeno nell'acqua.

3. L'unità dinamica — chimica, neutrale, indifferente — si contradice. Come neutrale, essa non è un oggetto differente; e così è la soluzione della contradizione del meccanismo. Ma, appunto come indifferente, essa non può differenziare sè stessa; non può particolarizzarsi nelle sue differenze. Essa ci è, in quanto gli oggetti differenti si neutralizzano; e perciò è come il risultato esterno dell'attività degli oggetti. Ed essa si differenzia solo in quanto viene sciolta e scomposta anche esternamente, e non già per sè stessa.

E ciò vuol dire, che tale unità, se non è semplice oggetto, non è ancora soggettiva; giacchè è soggettiva, cioè per sè, solo quella unità che pone e produce le differenze, di cui essa è l'unità; quella che si differenzia per sè stessa. Questa è la contradizione del dinamismo: l'unità, che non è semplice oggetto, ma non è ancora soggetto. Questa contradizione si risolve nell'unità soggettiva degli oggetti.

4. L'unità dinamica è alla unità soggettiva quello che è l'essenza rispetto al concetto. L'essenza è l'unità neutrale dell'essere; il concetto è l'unità po-

sitiva, attuale, produttiva dell'essere. E così l'unità dinamica è l'unità neutrale degli oggetti; la soggettiva è l'unità produttiva degli oggetti.

L'unità soggettiva non è un oggetto, ma è distinta dagli oggetti: non *è* oggettiva, ma deve essere oggettiva. Deve essere oggettiva, perchè, come concetto, e non già essere ed essenza, deve essere l'ordine o il sistema degli oggetti. Altro è dire che l'unità è un oggetto; altro che è oggettiva. La meccanica è un oggetto; la dinamica non è un oggetto; ma nè l'una, nè l'altra si può dire oggettiva.

L'unità soggettiva, la soggettività, in quanto ordina gli oggetti, si effettua in essi. Li ordina producendoli; e producendoli, effettua sè stessa. Così è il fine.

L'ordine del mondo, come unità soggettiva degli oggetti, è l'ordine teleologico. Così il meccanismo e il dinamismo si risolvono nella teleologia.

§ 4.

La finalità (esterna).

1. Il fine, come l'unità soggettiva degli oggetti — come quella unità o quell'ordine che non *è*, ma deve essere oggettivo — è distinto dagli oggetti. Come distinto dagli oggetti, come non ancora realizzato, ma che deve realizzarsi negli oggetti, come semplice attività soggettiva, il fine è fuori degli oggetti: è qualcosa di opposto ed estrinseco ad essi.

Come estrinseca agli oggetti, come fuori, sopra, al di là di essi, l'attività soggettiva si indirizza estrinsecamente verso gli oggetti. Gli oggetti sono lì, senza il fine; formano un mondo, in cui non ci è altra unità che la meccanica e la dinamica (chimica); il fine, l'attività soggettiva, ha questo mondo dinanzi a sè, come qualcosa d'immediato; essa deve imprimere in questo mondo la sua propria interna determinazione, conformarlo alla sua natura, porre in esso sè medesima. Ma, appunto perchè il fine è estrinseco agli oggetti e s'indirizza esternamente verso di essi, e quindi gli oggetti sono dal canto loro estrinsechi al fine, appunto perciò, gli oggetti limitano e condizionano il fine.

Lo limitano e condizionano, perchè, come semplici oggetti, come mondo meccanico e dinamico, non ancora conformato al fine, sono ancora qualcosa per sè rispetto al fine. E, d'altra parte, lo limitano e condizionano, perchè, anche quando il fine si è realizzato in essi, essi conservano il loro essere per sè rispetto al fine; giacchè il fine, operando esternamente, non pone negli oggetti altro che determinazioni esterne, e perciò non li cangia e modifica essenzialmente; e così li lascia sussistere ancora come semplici oggetti.

Il fine, dunque, come semplice unità soggettiva degli oggetti, è immediatamente esterno, finito, condizionato.

2. Questa esteriorità e condizionalità è la contradizione del fine. Il fine si contradice, giacchè, come semplice forma soggettiva, non è ancora quello che deve essere; deve essere oggettivo; e non è oggettivo.

Questa prima contradizione si risolve in quanto il fine si realizza negli oggetti; e si realizza negli oggetti, in quanto li determina conformemente al suo concetto.

Ma questa determinazione è una nuova contradizione del fine. Infatti il fine, appunto perchè estrinseco all'oggetto, lo determina esternamente; e l'og-

getto, in quanto determinato esternamente, non ha il suo fine in sè stesso, ma serve semplicemente al fine d'un oggetto, che è fuori di lui ed estraneo a lui. L'oggetto così è semplice mezzo. Come mezzo, l'oggetto è utile al soggetto che è fuori di lui: al soggetto, che se ne serve per il suo proprio fine. La utilità degli oggetti è una categoria della finalità esterna. È utile a me quello, di cui io posso usare per conseguire il mio fine.

Quello che è utile, non ha il suo fine in sè; non si vuole per sè stesso, ma per un fine estrinseco a lui. Il denaro si desidera, perchè serve a un fine che non è nel denaro stesso, come questo dato oggetto, questo metallo.

Ora, l'oggetto in quanto è mezzo, in quanto è utile, è esso stesso fine dell'attività del soggetto; ma fine relativo, perchè si riferisce e serve a un altro fine.

Fine relativo vuol dire due cose. Vuol dire, che non è mai ultimo fine, perchè, se fosse tale, non sarebbe mezzo, e cioè non servirebbe ad altro fine. E vuol dire, che è fine a cui servono altri mezzi. Così il denaro è il mio fine relativo. È tale, e perchè non è il mio fine ultimo, ma solo mezzo ad altri fini; e anche perchè, per averlo, io mi servo di altri mezzi; perchè, come mezzo, è esso stesso fine.

Adunque, tutti gli oggetti, — rispetto alla soggettività che realizza in essi il suo fine, — in quanto mezzi, sono fini; e in quanto fini, sono mezzi. Ciò vuol dire: nella sfera degli oggetti, — e gli oggetti, rispetto alla soggettività, sono mezzi, — non ci è nè un ultimo fine, nè un primo mezzo.

Infatti: ultimo fine vuol dire quello, che non è mezzo in niun modo; e ogni oggetto è mezzo.

Primo mezzo vuol dire quello che non è fine in niun modo; e ogni oggetto è fine.

In questa vicenda assoluta di mezzi che sono fini, e di fini che sono mezzi, cioè nel mondo degli oggetti, solo la soggettività è fine e non mezzo. Essa si serve di tutti gli oggetti: e servendosene, cioè passando di oggetto in oggetto, li eleva come fini e li abbassa come mezzi.

In questa vicenda, in questa continua elevazione che è abbassamento, per chi sta fuori e sopra il mondo degli oggetti vi ha qualcosa di comico; ogni oggetto non è elevato come fine che per essere abbassato di nuovo come mezzo; e così sempre. Quel che si ha di serio, e solo di serio, in tutto ciò, è la soggettività, che si serve di tutti gli oggetti; che, dirò così, li mena pel naso uno per uno, dando loro a credere che siano quel che non sono; fa loro credere che siano fini, quando non sono che mezzi: sono mezzi dell'unico fine, che è appunto la soggettività stessa.

A questo modo la soggettività, come unità o fine del mondo, apparisce come un disegno serio, che si esprime in una continua commedia. È una vera divina commedia: la commedia della soggettività, che è la commedia del mondo. Questo è quello che Hegel chiama: l'astuzia della ragione [1].

Ora qui si vede la seconda contradizione del fine. La soggettività, realizzandosi negli oggetti e mediante gli oggetti che sono fuori di essa, e di cui essa si serve come mezzi, risolve la sua prima contradizione: cessa di essere soggettività astratta.

Ciò è vero. Ma, in quanto si realizza negli oggetti, la soggettività passa e si disperde negli oggetti: s'intrica e ingarbuglia in quella stessa commedia, da cui pareva che fosse fuori e immune.

---

(1) [Vedi Hegel, *Encykl.*, § 209, e cfr. sopra pag. 263]

Come la *causa efficiente*, in quanto semplice causa efficiente, nega sè stessa, passando nell'effetto, così la *causa finale* (il fine), in quanto semplice causa finale, in quanto causa finale *esterna*, nega sè stessa, passando negli oggetti. Passando negli oggetti, essa stessa non è altro che *mezzo*.

Infatti il fine, come fine esterno, passando negli oggetti, pare che si realizzi, ma non si realizza mai davvero. Non si realizza mai davvero, perchè gli oggetti, ne' quali esso si realizza, formano una serie di *mezzi*, i quali sono *fini* soltanto *relativi*: una serie, nella quale non si ha nè un *ultimo fine*, nè un *primo mezzo*. Il non esservi un *ultimo fine*, vuol dire che il fine, la soggettività, non arriva mai a realizzarsi perfettamente mediante gli oggetti: non arriva mai a sè stessa. Il non esservi un *primo mezzo*, vuol dire che la soggettività non comincia mai davvero a realizzarsi.

Quel che dunque pareva la sua realizzazione, è piuttosto il contrario; cioè la sua dispersione. Ella comincia sempre da capo e, mentre pare che si ravvicini, si allontana sempre più da sè stessa. Ella *deve* realizzarsi, *deve* essere oggettiva; ma non è mai oggettiva. È sempre e non altro che questo perpetuo *dover essere*; ma perpetuo *postulato*: un postulato, che non si adempie mai.

3. Questa contradizione si risolve, — e così il fine si realizza davvero, — in quanto il fine non ha mezzi fuori di sè, in quanto non è esterna agli oggetti, nè gli oggetti sono esterni ad essa, ma invece è mezzo a sè stesso; in quanto *media sè stesso*. Il fine, come esterno agli oggetti, in quanto meramente soggettivo, ha i mezzi fuori di sè; dipende da questi, e perciò non si realizza mai, ma *deve* soltanto realizzarsi.

Avere i mezzi in sè, essere mezzo a sè stesso, non vuol dire, che il fine possa far senza degli oggetti. Ciò sarebbe lo stesso che dire, che potrebbe realizzarsi senza mezzi. Il fine senza oggetti sarebbe la mera soggettività esterna; e così si ricascherebbe nella prima contradizione.

Avere i mezzi in sè, vuol dire che la *soggettività* non è al di là, fuori o sopra degli oggetti; non è un *soggetto particolare*, opposto agli oggetti, e con fini particolari, esterni e opposti agli oggetti: ma è la *soggettività stessa* degli oggetti. E così il *fine del mondo* non è la soggettività al di là del mondo, ma la *soggettività stessa del mondo*.

Il fine così, come la soggettività stessa degli oggetti, o non già soggettività fuori degli oggetti, come la soggettività stessa del mondo, e non già fuori del mondo; il fine così è il *fine immanente*: il fine immanente del mondo.

Come immanente, è soggettivo e oggettivo insieme: soggettivo, perchè determina sè stesso: oggettivo, perchè è la essenza degli oggetti. Come tale, non ha niente fuori di sè; non dipende da niente; è *fine assoluto*.

Come fine assoluto, realizza *solo sè stesso*: e *fine a sè stesso*, cioè *libero fine*: la *libertà* come fine immanente del mondo: il *libero ordine* del mondo.

Il fine immanente del mondo, il fine, di cui non si può dire che *deve* essere oggettivo, ma non è oggettivo; il fine, che è insieme soggettivo ed oggettivo; questa unità della soggettività e dell'oggettività, cioè il concetto, nè come semplice soggetto nè come semplice oggetto, ma come *assoluto concetto*, questo è l'*Idea*.

L'Idea è l'unità della soggettività e dell'oggettività.

§ 5.

Riassunto.

L'oggettività è l'unità de' molti oggetti: Uno e molti.

La soluzione di questa contradizione è l'unità meccanica: gli oggetti sono Uno e insieme enti per sè.

L'unità meccanica si contradice, perchè un oggetto fra gli oggetti.

Soluzione: unità neutrale (dinamica, chimica).

Contradizione: la neutralità non è unità soggettiva.

Soluzione: unità come finale: unità soggettiva degli oggetti.

Questa, come distinta dagli oggetti, è fine esterno; e quindi relativo; e quindi mezzo. Nella teleologia esterna gli oggetti non sono che mezzi: il fine è fuori di loro.

Soluzione della contradizione: *auto-telos:* fine immanente: l'Idea.

CAPO III.

L'IDEA.

§ 1.

La finalità immanente.

1. La contradizione della finalità esterna, della soggettività estrinseca agli oggetti, si è risoluta nella finalità immanente.

Fine immanente, e quindi assoluto, libero, è quello che ha in sè e non già fuori di sè i mezzi, la mediazione, la realtà: quello che realizza sè stesso. Quello che realizza sè stesso, che è fine a sè stesso e di sè stesso, non è un soggetto particolare, ma la soggettività universale; non un soggetto al di là e fuori degli oggetti, ma la soggettività degli oggetti; non al di là e fuori del mondo, ma la soggettività stessa del mondo.

La soggettività degli oggetti, del mondo, l'unità della soggettività e dell'oggettività, del concetto e dell'oggetto (della realtà), è l'Idea.

2. L'Idea non è nè la pura soggettività senza l'oggetto — il puro soggetto; nè la pura oggettività senza il soggetto — il puro oggetto. La pura coscienza di sè fichtiana, il puro Io, la soggettività pura nel suo più alto grado, non è l'Idea. L'oggetto *ut sic* — rosminiano e giobertiano (nella prima forma, e come è stato inteso dai giobertiani) — senza l'Io, non è l'Idea.

L'Idea è l'assoluto. L'Idea, come semplice soggetto o come semplice oggetto, è un opposto, non l'assoluto. Al semplice soggetto si oppone l'oggetto, e lo limita; al semplice oggetto si oppone il soggetto, e lo limita. Ora ogni opposizione si riduce a quella di soggetto e oggetto; questa è la suprema opposizione, la radice di tutte le altre:

Essere, non essere
Realtà, negazione
Qualcosa, altro
Uno, molti uni
Qualità, quantità
Essenza, apparenza
Identità, differenza

Cose, proprietà
Legge, fenomeno
Essere, essenza
Universale, particolare
Concetto, giudizio
Soggetto, oggetto.

L'Idea, in quanto l'unità di soggetto e oggetto, di concetto e realtà, è dunque l'unità, la conciliazione, la coincidenza di tutti gli opposti (*coincidentia oppositorum:* quella di cui diceva Bruno: *Optimum philosophiae olim defunctae et modo recuperandae principium restituimus* [1]). L'essenza è indifferenza dell'essere (d'un opposto), non di tutti gli opposti.

Così (l'Idea) è la Ragione. La Ragione non è qualcosa di puramente soggettivo, nè qualcosa di puramente oggettivo; ma è quella unità della soggettività e della oggettività, che è l'Idea.

Così la Ragione è l'ordine assoluto del mondo. (Questo è il vero concetto del Noo di Anassagora).

3. L'Idea, la Ragione, l'ordine assoluto del mondo, non è la pura oggettività, la semplice realtà, perchè è fine, e cioè eterno disegno, eterno proble-

(1) [*De minimo*, IV, 1 (in *Opera*, ed. Tocco-Vitelli, vol. I, pars III, p. 272)]

ma, eterna esigenza, eterno postulato, eterno dover essere. E non è la pura soggettività, il semplice concetto; perchè è eterna esecuzione, eterna soluzione, eterno adempimento, eterno essere. Eterno dover essere ed eterno essere: tale è il fine assoluto che realizza sè stesso [1].

L'Idea, la Ragione, così non è qualcosa di dato, di fatto, di stabilito; nè qualcosa che semplicemente deve darsi, farsi, stabilirsi. Nel primo modo sembra semplice oggetto, nel secondo semplice soggetto. L'Idea, come ordine assoluto universale, è processo: processo universale. E ciò non vuol dire quel che si intende comunemente per processo: un divenire senza fine, indefinito, un processo indefinito (*un procedé qui ne procède pas*), ma un processo che è insieme riposo: un problema che è insieme soluzione.

4. Ciò che distingue l'Idea dal semplice concetto (nel senso della nostra logica) è l'elemento dell'oggettività, cioè l'elemento della esistenza, della realtà e dirò pure della fenomenalità, dell'opposizione, nella sfera generale del concetto. Quel che il fenomeno è nella sfera dell'essenza, è l'oggettività, nella sfera del concetto; l'oggettività si può dire il fenomeno del concetto, come il fenomeno propriamente detto è il fenomeno dell'essenza.

Da ciò si vede chè la parola Idea, che noi usiamo per esprimere l'unità del concetto e dell'oggettività, non è arbitraria: corrisponde, se non altro, al significato dell'ἰδέα. Idea, *species*, contiene essenzialmente l'elemento dell'oggettività, della realtà, del fenomeno, dell'opposizione, del-

(1) [Cfr. FISCHER, *o. c.*, p. 189]

l'intuizione. E quando si considera bene la cosa, quando si ha il giusto concetto del Socratismo (e quindi del Platonismo e dell'Aristotelismo), si vede che l'ἰδέα non è il semplice oggetto, il nudo oggetto, — almeno in sè, virtualmente, — ma è il concetto che è oggetto, la psiche che è ente. Il Socratismo o meglio il Platonismo e lo stesso Aristotelismo non è nudo ontologismo (oggettivismo), ma oggettivismo ideale: psicologismo come ontologismo.

La coscienza volgare confonde rappresentazione, concetto, idea. Per essa così il concetto come l'Idea è la rappresentazione: la rappresentazione generale d'un oggetto dato esternamente: sempre qualcosa di finito e condizionato. Così udiamo dire: è un'idea, niente altro che un'idea, una nuda idea, quando si vuol intendere qualcosa — una rappresentazione — che è solo nel concetto di un individuo, che non ha veruna realtà, che non ha niente di oggettivo. — Gli ideologi del primo Napoleone. — In questo detto è espressa l'esigenza della soggettività. E d'altra parte udiamo dire: l'idea dello Stato, l'idea della Chiesa, l'idea di un'opera d'arte, ecc.; e quindi: questo Stato, questa Chiesa, quest'opera d'arte, in generale questa esistenza, questo oggetto, non corrisponde alla sua idea, è cattivo, è imperfetto, ecc. In questo detto è espressa la esigenza della oggettività (del concetto) come principio costitutivo del reale e insieme come norma per giudicarlo. Napoleone III: « la Francia si batte per un'idea ».

In questa doppia esigenza, in questa contradizione della coscienza volgare, è espressa la vera natura dell'Idea: unità di oggettività e soggettività.

5. L'Idea, come unità della soggettività e dell'oggettività, è insieme ideale e reale: l'unità dell'ideale e del reale. È ideale, perchè è soggettività, fine, problema: quello che deve essere; e perciò non è il reale palpabile, visibile, sensibile. È reale, perchè è oggettività, esecuzione, soluzione, adempimento, attuazione di sè stesso; e perciò non è un di là, non è un'idea trascendente.

L'Idea platonica è trascendente, e tale è anche la kantiana e fichtiana. Ma c'è questa differenza. L'idea platonica è ideale come prototipo o antitipo delle cose o degli oggetti: come sostanza, come eterno essere (eterno oggetto). La kantiana e fichtiana è ideale come problema del mondo, che il mondo deve risolvere e non risolve mai completamente: come soggettività, come eterno dover essere. La platonica — e quindi l'ordine platonico del mondo — è estetico: la kantiana e fichtiana — e quindi l'ordine kantiano e fichtiano nel mondo — è morale (1).

6. L'Idea non è il solo trascendente, un semplice ideale, ma non è anche solo immanente: un semplice reale: semplice essere. È immanente e trascendente. Ma come?

Noi sogliamo parlare d'immanenza e di trascendenza riferendole solo alle cose, e diciamo: l'Idea è immanente nelle cose, o trascende le cose. Così dicendo, noi non riferiamo l'immanenza e la trascendenza all'Idea stessa: non riferiamo l'Idea a sè stessa. Ebbene, riferendo l'immanenza e la trascendenza solo nel primo modo, si ha la falsa immanenza e la falsa trascendenza. Infatti, voi dite: l'Idea è immanente nelle cose. Ma dunque le cose sono l'Idea: queste cose, le cose particolari. Ecco la falsa immanenza. — Voi dite: l'Idea trascende le cose. Ma dunque cosa sono le cose così, di qua dell'Idea? Ecco la falsa trascendenza. La prima annulla l'Idea; la seconda le cose. Il vero è: l'Idea non trascende solo le cose, ma sè stessa, giacchè è problema, fine, postulato a sè stessa. E d'altra parte: non è, ma diventa immanente (a sè stessa), giacchè si rea-

(1) [FISCHER, o. c., ibid.]

lizza, si adempie, afferra sè stessa. Solo così, in quanto trascendente, è immanente; e viceversa.

7. In quanto trascendente e immanente a sè stessa, l'Idea è trascendente e immanente alle cose, agli oggetti.

Infatti, l'Idea è l'unità vera e assoluta degli oggetti: quella unità, che principia e finisce tutto, e fuori della quale niente è principiato e finito: che, principiando e finendo tutto, principia e finisce sè stessa. Tale unità degli oggetti — del mondo degli oggetti — non è la meccanica, non la dinamica, non la teleologica, come semplice finalità esterna. L'Idea, come unità assoluta degli oggetti, è non solo fine, ma il principio degli oggetti: non solo il fine, ma il principio del mondo; tutti gli oggetti sono uno, in quanto hanno uno principio ed uno fine: principio e fine che sono lo stesso: l'Idea.

Ora, in quanto è principio, l'idea è immanente nelle cose; in quanto è fine, è trascendente.

Questa unità, immanente e trascendente, da cui deriva e a cui arriva il mondo; che è il principio e la conseguenza del mondo; quest'uno e medesimo essere, che così è principio e fine di sè stesso; questo è il vero e assoluto mondo: la soggettività assoluta del mondo (la mente sovrana del mondo) (Gioberti; protologia e ideologia, protogenesi e palingenesi: quel che è, sarà; quel che sarà, è stato).

8. L'Idea dunque, come unità assoluta del mondo, è questo processo: la soggettività che si oggettiva, e l'oggettività che si soggettiva (principio e fine come uno: il principio che si fa conseguenza, e la conseguenza che si fa principio). L'Idea, così, è l'assoluta produzione di sè stessa.

In quanto tal produzione di sè stessa, l'Idea si distingue così dal concetto, come dall'oggettività. Il concetto è produzione di sè stesso, unità che produce sè stesso, ma solo come semplice soggettività (concetto, giudizio, sillogismo): come semplice principio. L'oggettività è produzione di sè stessa, unità che produce sè stessa, ma solo come semplice fine. L'Idea, invece, è produzione di sè stessa come unità del concetto e dell'oggettività: non è l'unità che produce sè stessa come soggettività; non l'unità che produce sè stessa come oggettività; ma l'unità che produce sè stessa come unità della soggettività e della oggettività: del principio e del fine. Perciò è assoluta produzione (vero atto esecutivo: logico).

Il punto sta nell'intendere questo: problema e insieme soluzione a sè stesso. Tale è l'Idea. L'immediato semplicemente; quello che è solamente, che non è in quanto abbia ad essere, in quanto problema, non è l'Idea, non è niente di ideale. Questa è la natura dello Spirito: proporsi a sè stesso: essere problema di sè stesso e la soluzione di sè stesso: opporsi a sè come qualcosa che deve essere, deve avvenire: infuturarsi. L'esser problema, fine, scopo, è appunto l'idealità.

L'idea è la unità della soggettività e della oggettività; e cioè, la soggettività che si oggettiva, e la oggettività che si soggettiva. Come questa doppia attività, che è un'unica attività — un unico ritmo, l'unità, quella unità che è l'idea — è essenzialmente processo: il processo della produzione di sè stessa: dell'autogenesi.

Autogenesi vuol dire: lo stesso (l'auto) che genera, produce lo stesso: sè stesso. L'auto (l'auto, che è l'Idea) non è il semplice soggetto, nè il semplice oggetto, ma l'unità di tutti e due. L'auto

— lo stesso — che produce sè stesso, è dunque questa unità che produce sè stessa.

L'auto, come autogenesi, è soggetto, ma non semplicemente soggetto: è oggetto in quanto soggetto, e soggetto in quanto oggetto. Così è il vero soggetto: l'autogenito.

L'autogenito è cioè

1) Nella sua immediatezza, nella sua esistenza immediata, l'individuo;

2) L'individuo come individuo o soggettività universale;

3) L'individuo, già posto come soggettività universale, che si pone come oggettività universale;

4) L'individuo come unità della soggettività universale e della oggettività universale, l'assoluto individuo.

Il primo è il vivente: la vita.

Il secondo è il conoscere: la verità

Il terzo è il volere: il bene

L'ultimo è il Logo.

§ 2.

La vita.

Il vivente è l'individuo che produce sè stesso come individuo: la vita è l'autogenesi dell'individuo.

1. L'individuo, il soggetto vivente, genera sè stesso, in quanto produce la forma specifica della sua individualità: della sua esistenza oggettiva. Così la vita è in primo luogo formativa o organica.

L'individuo, in quanto forma sè stesso, in quanto vita formativa o organica, non è l'Uno vuoto, ma l'Uno che è molti, l'identità che è differenza.

Ma quell'Uno, che è il vivente, non è nè l'unità immediata (essere), nè l'unità indifferente (essenza), e nè anche la semplice unità meccanica, dinamica o teleologica esterna. E perciò esso non è il semplice numero, nè la semplice misura, nè la cosa e le sue proprietà, nè la legge e i fenomeni, nè il tutto e le parti, nè la forza e l'estrinsecazione, nè l'interno e l'esterno, nè la sostanza e i modi, nè la causa e gli effetti, nè un composto fisico, nè un composto chimico, nè un composto teleologico esterno — una macchina; non è niente di tutto questo semplicemente. La vita è tutto ciò; ma tutto ciò non è ancora la vita.

Il vivente, invece, è l'unità assoluta, produttiva, creativa delle sue differenze. Queste differenze non sono semplici proprietà, perchè il vivente non è la cosa: la cosa non è soggetto, auto, Io, anima, psiche. E parimente queste differenze non sono semplici parti, perchè il vivente non è una semplice somma di materie, di elementi, di atomi; la somma, il semplice tutto, è unità relativa delle parti, è essa stessa parte. Il vivente, invece, è un tutto chiuso in sè stesso. Le differenze, di cui il vivente è l'unità, sono mezzi, mediante i quali esso si realizza; e sono fini nei quali esso si realizza. Sono insieme mezzi e fini. Mezzi, perchè ogni parte serve alle altre, come ai suoi fini. Fini, perchè tutte le altre parti servono a quella, come a loro fine.

Appunto perciò queste parti e differenze non si dicono semplicemente parti e differenze, ma membra, organi, funzioni. Ogni membro o organo o funzione nel vivente, in tanto è membro, organo, funzione, e non semplice parte, in quanto dice ne-

cessariamente tutte le altre, cioè il tutto stesso. Ogni organo è determinato, e ha la sua determinata funzione; ma quella funzione s'intreccia colle funzioni di tutti gli altri; e tutto quel che produce, lo produce solo in questa sua connessione con tutte le altre: fuori di questa connessione, non produce niente. Ciò non vuol dire semplice coesistenza, o semplice appoggio che l'uno presta all'altro: come quando più individui uniscono le loro forze per sollevare un peso. Si tratta, invece, di questo: ciascun membro non fa niente, se gli altri, tutti gli altri, non fanno, e non servono così a lui; e questi tutti non fanno, se quello non fa, e non serve così ad essi. Se un membro è impedito, tutti gli altri sono turbati in certo modo; e quanto più uno è attivo, tanto più gli altri sono attivi.

In tutto ciò vi ha, dunque, una interna e perfetta circolazione: una unità interna attiva: l'attività, l'energia, del fine che realizza sè stesso.

Il vivente si spiega, si oggettiva nei suoi organi, nei suoi mezzi; e in quanto questi mezzi sono fini l'uno dell'altro, e tutti sono mezzi del tutto che è il vivente stesso, il vivente si ripiega in sè stesso, si soggettiva, e così è il vivente. Così il vivente è l'unità assoluta produttiva delle sue differenze.

Questa efficienza reciproca delle differenze, delle parti del vivente, non quella efficienza reciproca semplicemente, di cui abbiamo discorso nell'ultimo grado dell'Essenza; questa efficienza reciproca o comunità di parti, ciascuna delle quali è insieme mezzo e fine delle altre; questa efficienza reciproca o comunità teleologica è l'organismo.

Il vivente forma sè stesso, è vita formativa, in quanto organizza sè stesso. Organizzarsi è porsi come sistema di organi, cioè di parti, che sono mezzo e fine l'una dell'altra. L'organismo così, cioè come questa unità interna attiva che si spiega e ripiega in sè stesso, come l'energia del fine che realizza sè stesso, come atto organativo, è il soggetto, l'auto, l'anima, la psiche.

2. L'organismo, quella unità che è l'organismo, non è una cosa, una cosa bella e fatta, una unità immobile, quiescente, un punto fermo; ma è processo, il processo stesso della organizzazione; è organismo, in quanto organizza; anima, in quanto animante. (Noi italiani diciamo animante quello che anima: diciamo benissimo). L'anima io non l'ho, come ho una cosa. L'anima è l'atto animativo. Quella unità, che è l'organismo, si forma e si rinnova sempre, senza interruzione: questa generazione, formazione, produzione, è una continua rigenerazione, riformazione, riproduzione.

Infatti l'individuo organico, come semplice individuo, semplice soggetto, dipende dagli oggetti, dalla oggettività che è fuori di esso, dalla natura inorganica; è immediatamente limitato da questa. Per conservarsi come individuo, come sè stesso, egli deve lottare con questa natura, mostrare su questa e in questa la sua potenza in ogni momento, viverla, superarla. E ciò vuol dire non già annullarla, distruggerla, ma appropriarsela, farla sua, e cioè immedesimare l'oggettività esterna con sè stesso, soggettivata.

Ora, in quanto immedesima con sè la natura inorganica, il vivente non forma più, genera, produce semplicemente sè stesso come individuo; ma appunto si riforma, si rigenera, si riproduce continuamente. La sua attività così non è più semplicemente formativa, ma rigenerativa o assimilativa: non si forma soltanto, ma si conserva.

La conservazione di sè è qui una continua formazione di sè. La vita, in quanto conservativa, assimilativa, rigenerativa, e non più semplicemente formativa, non è più una unità semplicemente interna astratta, cioè una semplice relazione degli organi tra loro e col tutto, una semplice comunità di organi, ma unità reale, attuale, continua, perenne dell'individuo con sè stesso mediante l'oggettività esterna: è l'unità reale della soggettività e dell'oggettività, giacchè il soggetto organico, assimilandosi le materie del mondo oggettivo, ne fa una sola sostanza colla sua, le consustanzia davvero con sè stesso.

Il prodotto di questa consustanziazione è l'individuo stesso; non è un prodotto neutrale, ma vivente: il prodotto è un riprodotto; il generato è un rigenerato: è lo stesso generante. — La vita assimilativa, si vede da ciò, non è soltanto un'operazione chimica. Il prodotto chimico è neutrale.

Ora l'individuo, in quanto quest'atto consustanziativo, in quanto supera i limiti della natura inorganica e assimila questa — l'oggettività — a sè stesso; l'individuo, in quanto si rigenera, in quanto ha questa potenza, in quanto è questa energia, è qualcosa di universale, è attivo come universale, come genere.

3. Il genere è la perennità dell'individuo. L'individuo è perenne, in quanto si riproduce, si rigenera: è davvero produzione di sè stesso, davvero vivente, in quanto è riproduzione di sè stesso. Così la riproduzione è la verità della produzione: prodursi è riprodursi. Nella vita semplicemente conservativa, l'individuo, assimilandosi la natura inorganica, o posta come inorganica, riproduce semplicemente sè stesso: continua sè stesso in sè stesso. Ora la vera riproduzione, e perciò la vera produzione, la vera generazione, quella che si dice propriamente tale, e in cui si mostra la vera vita dell'individuo, è quella, in cui il prodotto non è l'individuo o il sè stesso in quanto continuato, ma un sè stesso, un altro sè stesso, un altro individuo, un altro vivente, un altro generante.

La generazione propriamente detta non è semplice formazione, nè semplice assimilazione; è l'una e l'altra, e la verità dell'una e dell'altra. È formazione, formazione di sè stesso, autogenesi; perchè il prodotto è l'auto, il sè stesso, l'individuo. È assimilazione; perchè i due soggetti, di cui ciascuno è come oggetto rispetto all'altro, si appropriano e si compenetrano reciprocamente. E non è semplice formazione o autogenesi, perchè il sè stesso, che è il prodotto, è un altro sè stesso. E non è semplice assimilazione; perchè quello che viene assimilato, non è un semplice oggetto, ma è soggetto, vivente, esso stesso; è un sè stesso, come quello che l'assimila, e dello stesso genere di quello che l'assimila; ed oltre a ciò l'assimilazione è reciproca. Questo processo, questa assimilazione è il genere, che nelle sue differenze, nei due sessi, si assimila sè stesso: è il genere, che produce, continua, perenna sè stesso: è il processo generativo, processo del genere; generazione.

La generazione è, come formazione, assimilazione; e viceversa.

La formazione è comunità di organi; e qui la comunità di organi è comunità di individui, cioè reciproca assimilazione o appropriazione. E d'altra parte, l'assimilazione è un soggetto, che si appropria un oggetto; e qui, giacchè l'oggetto appropriato è esso stesso soggetto, e si appropria chi se l'appro-

pria, l'assimilazione è comunità di individui, nella quale l'uno è insieme mezzo e fine dell'altro, l'uno e l'altro sono come organi del tutto; e perciò l'assimilazione stessa è organismo, formazione, autogenesi.

Tali sono le forme del processo della vita: la vita formativa o organica; la conservativa o assimilativa; la generativa.

La vita è una categoria: un concetto logico. È vita non solo la natura, ma lo spirito. Il concetto logico non è da confondere col fisiologico. L'intero mondo è un organismo, vive. Vive, in quanto è ordinato nei suoi fenomeni teleologicamente. La natura nei suoi ultimi prodotti è organismo. Organismo è lo spirito: lo Stato, la comunità religiosa, l'arte, la filosofia (sistema). Le tre forme della vita sono in ogni vita: non solo nella naturale. Così lo spirito, in quanto da sensazione si fa pensiero, si organizza come intelletto; in quanto impara, si assimila le rappresentazioni estranee ecc. e in quanto comunica con altri spiriti, produce e genera i concetti universali.

L'organismo è atto formativo: è Idea, non materia. Idea è idealizzare; idealizzare è realizzare il concetto, o determinare la realtà mediante il concetto. Organizzare è immaterializzare.

L'organismo, l'auto, il principio vitale, non è nè una sostanza separata, una cosa; nè il risultato delle forze fisiche o chimiche. Bisogna evitare questi due errori (falso idealismo, e falso materialismo).

§ 3.

La verità (il conoscere).

1. L'Idea è autogenesi. La vita è Idea. Il vivente è tale, in quanto è produzione di sè stesso. L'individuo vivente è produzione di sè stesso, in

quanto forma sè stesso, in quanto conserva sè stesso, in quanto genera (un altro individuo). L'individuo, in quanto genera, non è più semplice soggetto, individuo, ma genere, soggetto universale, creativo: è attivo come genere, non come semplice individuo. (*Ubi duo in nomine meo, ibi ego: veritas*). (Il genere è la verità dell'individuo).

2. Si può domandare: perchè l'individuo genera? Perchè ha da morire; perchè ha in sè il germe della morte. Ciò vuol dire: perchè ha in sè il germe della morte, egli ha in sè il germe della vita. È lo stesso germe: la stessa potenza: il genere. I due misteri, nascita e morte, sono legati a uno stesso nodo, sono lo stesso mistero. L'individuo, in quanto si assimila l'oggettività esterna, si conserva e non si conserva; la condizione della sua conservazione è la condizione della sua distruzione. Egli supera l'oggettività esterna, e l'oggettività esterna supera lui; egli restituisce alla terra, all'aria, alla luce, ciò che esse gli hanno dato. L'individuo si conserva davvero, è perenne, in quanto genera; il generante si conserva in tutta la successione di generati; il primo generante in tutte le generazioni. Se l'individuo morisse senza generare, la vita sarebbe una contradizione: sarebbe una contradizione la morte. Generazione e morte hanno lo stesso significato; e questo è il genere, il soggetto universale: la verità dell'individuo.

L'individuo genera e muore. Se nè generasse, nè morisse sarebbe la negazione del genere. Il genere sarebbe l'individuo, si esaurirebbe nell'individuo.

L'individuo, in quanto genera, è già in sè la sua propria negazione; egli dice: io genero perchè devo degenerare: fo esistere perchè devo cessare

di esistere: fo cominciare perchè devo finire: do la vita perchè devo perderla. L'individuo, morendo, dà luogo al genere; nega sè stesso nel genere. Generando, fa lo stesso.

L'intervallo, più o meno lungo, tra generazione e morte non dice nulla, quanto alla perenne continuità della vita propriamente detta; vi ha i viventi (i bachi farfalle) che muoiono generando; essi dicono chiaro che ci sono per generare e che, quando hanno generato, non ci è ragione che siano più.

Quel che apparisce come atto proprio e particolare dello individuo — la generazione e la morte — è l'atto del genere nell'individuo. Il genere nega, cioè annulla, l'individuo nella morte; nega, cioè idealizza, l'individuo nella generazione. L'individuo è annullato, in quanto si risolve, si scioglie, si perde, nel suo principio: nel genere. (Vengo da Brama e ritorno in Brama: mi distinguo da Quello e mi estinguo in Quello. Solo Brama, Quello, l'Essere, è). E l'individuo è idealizzato, in quanto arriva al suo fine: in quanto eseguisce il suo fine immanente; cioè in quanto da esso si produce e vien fuori la soggettività universale, il genere che è appunto il suo fine. Finire è eseguire il suo fine. Il fine non finisce, perchè è lo stesso principio. Eseguire il suo fine (generare) e finire (morire) è, nello Individuo, in sè, lo stesso. — Questo doppio e opposto senso in uno, espresso dalla stessa parola: finire: attivo e neutro — non è nè la semplice vita (l'individuo che continua come semplice individuo: la ripetizione dell'individuo), nè la semplice morte (l'annullamento assoluto dell'individuo, del soggetto, della soggettività): ma la vera vita, il vero individuo, il vero soggetto: il soggetto universale:

il soggetto, morto come semplice individuo, e nato o rinato come individuo universale.

L'individuo si conserva davvero, in quanto è idealizzato. Idealizzare è negare, ma negare che è conservare e inverare. Questo doppio lato (negare e conservare, negare e affermare; ma affermare davvero: inverare), che, come uno, è il vero, il concreto, il genere; come ciascuno per sè, è il falso, l'astratto, l'individuo come tale.

La negazione per sè è l'annullamento: la morte. La conservazione per sè — la semplice ripetizione dell'individuo — è la generazione: semplice moltiplicazione d'individui: *crescite et multiplicamini*. Così la morte è qualcosa di astratto; e qualcosa d'astratto è la generazione. Il vero, il concreto, non è nè l'individuo che si estingue, nè l'individuo che si moltiplica: si distingue (distinzione indifferente: ripetizione d'individui); ma l'individuo che s'idealizza: l'individuo, il soggetto, come soggettività universale.

La soggettività universale è il principio e il fine dell'individuo, il signore della morte e della vita.

3. Questo vero, questo doppio lato come uno, questa unità della morte e della vita, è la verità stessa: è il conoscere.

Infatti, il soggetto vivente, e quindi tutto quel che si risolve in esso, si risolve nella soggettività universale; questo è ora il principio, da cui deriva tutto e a cui tutto arriva: è il principio assoluto unico (principio e fine) del mondo.

Ora questo principio come soggetto è distinto dall'oggettività. Se si fissa come distinto, non è assoluto principio, e così si contradice.

La soluzione di questa contradizione è il conoscere: il conoscere è l'unità (di soggetto e oggetto)

nella distinzione. E invero, chi dice conoscere, dice soggetto del conoscere e oggetto del conoscere: quello che conosce e quello che è conosciuto, e dice insieme la relazione (la loro unità). Ora cos'è qui il soggetto del conoscere? È quello, che noi abbiamo detto soggettività universale o Ragione; alla quale l'oggettività — il mondo oggettivo — è identica come a suo principio. E cos'è l'oggetto del conoscere? Quello che noi abbiamo detto oggettività; alla quale la soggettività universale è identica nella sua essenza. Questa identità (nella distinzione) vuol dire: l'oggettività deve essere conosciuta dalla soggettività (unita e distinta), e la soggettività deve conoscere l'oggettività (unire e distinguere). Il conoscere, comunque si consideri, o dal lato del soggetto o dal lato dell'oggetto, è appunto questa unità (e distinzione) della soggettività e oggettività nella soggettività stessa: unità soggettiva. Soggettiva nel senso logico, metafisico: non nel senso, che sia una semplice e vuota funzione del soggetto conoscente considerato psicologicamente.

Senza quella identità, questa unità che è il conoscere sarebbe impossibile. Ora l'oggettività conosciuta (e cioè il soggetto in quanto conoscente: e cioè il conoscere, così considerato) è la verità.

È la verità; perchè l'oggettività — il mondo — non è qualcosa d'estraneo alla soggettività, nè questa a quella, e perciò la loro unità non è prepostera e eterogenea. Invece, soggettività e oggettività sono uno e medesimo essere — lo stesso: quella come principio e radice (soggetto), questa come fine (oggetto) del conoscere; di maniera che quella che si dice conoscenza del mondo è il mondo che conosce sè stesso (il mondo è la Ragione, e la conoscenza della Ragione è la Ragione che conosce sè stessa): è il mondo che, nello stesso atto, come

oggettività (come soluzione) si svela, si rivela, si manifesta (s'idealizza), e come soggettività (come problema), si compie, si adempie (si realizza). Quel che Kant dice: concetto (soggetto) vuoto e intuizione (oggetto) cieca; questo doppio difetto, questa opposizione (questa antica leggenda del veggente storpio e del cieco con buone gambe — anima e natura del Sanckya — che viaggiano insieme) che nel kantismo è risoluta estrinsecamente, *idest* non risoluta; questa opposizione, dunque, s'integra e si compie qui nello stesso atto e nel medesimo essere: il conoscere è l'intuizione, l'oggetto il cieco che vede; e il concetto, il soggetto, lo storpio che cammina.

Conoscere è, dunque, essenzialmente conoscersi: conoscere il mondo è conoscere sè stesso. Il conoscere così è la verità.

Il conoscere, la verità è Idea; perchè l'Idea è l'unità della soggettività e dell'oggettività, e tale è la verità; unità, soggettiva, della soggettività e dell'oggettività: l'oggettività — il mondo — in quanto manifesta, in quanto contemplata, in quanto considerata, in quanto speculata: la soggettività in quanto considera e specula il mondo (*speculator* e *speculata*, che sono lo stesso: *speculator et scopus* = soggetto e oggetto della speculazione). L'Idea così è l'Idea speculativa, teoretica; l'unità (di soggettività e oggettività) come speculata, saputa: quella che io ho detto realtà cosciente, realtà saputa.

Quel che originariamente e inconsciamente è stato il significato del conoscere, è divenuto poi la metafora del conoscere stesso: quindi l'occhio (l'intelletto), la visione (il conoscere) e il sole (l'oggetto), e qualcuno vi ha aggiunto anche il cannocchiale (la parola, la rivelazione ecc.). Considerato così — come pezzi staccati e l'uno fuori dell'altro — il conoscere non si capisce: la metafora, presa letteralmente, offusca il senso del conoscere. L'oggetto — la luce — non è fuori del conoscere, ma nel soggetto stesso; scintilla da esso: il fuoco che deve consumare Budda — il conoscente, il contemplante, il vigilante — non viene da fuori, ma scoppia come la fiamma della contemplazione dal petto stesso del cadavere.

Noi non siamo usciti dall'intuizione originaria del nostro spirito: Dio, il vero, quello che è ecc., è sempre la luce. Ma non più la semplice luce (il cielo, il sole), ma la vera luce: quella luce, che è il conoscere: quella, che si accende da sè ed è questo accendersi: luce, che è lo stesso vedere: Provvidenza; il Dio, che è la rivelazione: Dio aperto, chiaro, lo Spirito.

4. Separando il soggetto e l'oggetto del conoscere (l'occhio e il sole) e riunendoli poi, non si sa come, nel conoscere stesso (nella visione), considerando anzi il conoscere stesso come un effetto dell'oggetto (la visione come un prodotto della luce), si venne a questa conseguenza: Il conoscere non è che la semplice contemplazione o visione dell'oggetto, dell'essenza delle cose; l'oggetto ci è, ed è quello che è senza il conoscere; ci sia o non ci sia il conoscere, ciò non fa niente all'oggetto, non gli aggiunge, nè gli toglie niente; come questo cappello ci è ed è quello che è, lo veda o non lo veda io, noi, altri. Lo stesso soggetto fu considerato come oggetto, e la conoscenza che il soggetto ha di sè, come una visione del soggetto: il soggetto è quello che è — è quella essenza o oggetto che è — senza la conoscenza di sè stesso.

Messo così da parte il conoscere, e considerando l'oggetto come il vero Reale, come la essenza delle cose, come la verità, come il principio, da cui deriva il conoscere, e come lo scopo a cui mira il conoscere, si seguirono due vie o indirizzi. Si procedè dalle cose, dai fenomeni e dal fatto stesso del conoscere, come effetti o conseguenze, all'essenza delle cose, come causa o principio. Conoscere analitico: induzione, empirismo. Si procedè dall'essenza delle cose, come principio o causa, alle cose e al fatto stesso del conoscere, come effetti o conseguenze. Conoscere sintetico: deduzione, idealismo.

In tutto ciò non si pose mente a una cosa, ed è: che il conoscere, l'atto del conoscere, non è un fuor d'opera, ma che l'essenza delle cose, il vero Reale, la Verità, comprende in sè il conoscere; che il conoscere non è rispetto al Reale, come l'ombra rispetto al corpo, ma è parte — la

più degna — del Reale stesso: che il Reale non è soltanto il sole e l'occhio, come semplici oggetti, ma la visione stessa. Insomma, non si pose mente a questo: che il vero Reale non è la semplice oggettività, ma appunto l'unità della soggettività e della oggettività: l'Idea, la Ragione; e che perciò il vero conoscere — e quindi il vero Reale, la Verità — è la Ragione che conosce sè stessa.

Questo conoscere — in quanto la Ragione è insieme principio e fine di sè stessa — è insieme, nello stesso atto, analitico e sintetico. Tale è il conoscere dialettico. Così si prova quel che abbiamo detto nei preliminari alla logica, che il vero conoscere è il dialettico. E qui si vede anche la unità della logica e della metafisica: giacchè il vero Reale, il vero ente (metafisica), è appunto la ragione come conoscenza di sè (logica) (soggetto-oggetto). E qui è giustificato il principio della identità (Schelling ed Hegel).

Solo così si può intendere il conoscere, cioè come la Ragione (unità di oggetto e soggetto, natura e spirito) che conosce sè stessa: come, nello stesso atto, conoscenza del mondo e conoscenza di sè stesso.

Il conoscere non è nè solo quella, nè solo questa. Come semplice conoscenza del mondo, dell'oggetto, esso è il dommatismo; presuppone l'oggetto, l'essenza delle cose, e come principio e come scopo del conoscere, del processo sintetico e dell'analitico; non è un atto libero del soggetto, ma un prodotto dell'oggetto nel soggetto: contemplazione passiva. (Prima forma del giobertismo).

Come semplice conoscenza di sè stesso, il conoscere è il criticismo; è un libero prodotto dell'attività del soggetto, ma non ha che fare coll'oggetto, non entra in esso, non lo conosce; pura attività (e vuota). E perciò non è davvero libero, è limitato dall'oggetto.

Il vero conoscere è l'unità di questi due: del dommatismo e del criticismo. L'oggetto si rivela e la conoscenza è il prodotto della essenza delle cose (dommatismo). Ora, d'altra parte, questa rivelazione (questo rivelarsi che fa l'oggetto, il mondo) è l'autogenesi dell'uomo (criticismo):

è un prodotto dell'essenza del soggetto: l'uomo è l'oggetto che è soggetto. Questo conoscere è la nostra logica.

Da tutto ciò si vede come il conoscere c'entri nella logica; cioè, come non sia solo una funzione dello spirito soggettivo — e quindi appartenga solo alla psicologia — ma sia una categoria: una determinazione universale delle cose: una determinazione del mondo dell'universo, una determinazione del Reale.

È tale, cioè categoria, perchè il Reale, il mondo, deve essere conosciuto e conoscersi; il Reale, che non è conosciuto e non si conosce, non è il vero Reale, non è il mondo, il tutto, l'universo, ma solo un frammento, un'astrazione, un membro scisso, e perciò morto, del Reale, del tutto, dell'universo.

§ 4.

Il bene (il volere).

1. La verità è l'oggettività conosciuta o, che è lo stesso, la soggettività conoscente.

Il conoscere è l'unità, ma solo cosciente o soggettiva, cioè contemplativa, speculativa, teoretica, della soggettività e dell'oggettività.

Ora l'Idea — appunto l'unità del soggetto e dell'oggetto — non è la semplice soggettività, ma la soggettività che si realizza: è il processo stesso di questa realizzazione.

Il conoscere, dunque, come semplice unità soggettiva della soggettività e dell'oggettività, si contradice.

Questa contradizione si risolve in quanto questa unità — cioè l'Idea speculativa, la verità, il conoscere — si pone come oggettiva; e cioè, si realizza.

La verità, in quanto si realizza, in quanto si pone come oggettiva, è il Bene: e l'Idea, come

questo processo della sua realizzazione, come produzione oggettiva di sè stessa, è il volere; cioè l'Idea, non più solamente speculativa, ma pratica.

2. Da ciò si vede la relazione che è tra il vero e il buono, tra il conoscere e il volere, e si risolve la quistione, se sia più l'uno o l'altro.

Il bene presuppone la verità, il volere presuppone il conoscere. Il bene e il volere è l'energia — l'atto oggettivo — della verità e del conoscere. Un bene, un volere, senza la verità, senza il conoscere è una contradizione *in adiecto:* non è bene, non è volere. Perciò il bene non è arbitrario; non è l'arbitrio di Tizio o di Cajo, di questo o di quell'individuo, di questo o di quell'ente; non è qualcosa, di cui non si possa rendere ragione, un capriccio, un ghiribizzo personale di chi si sia: *stat pro ratione voluntas.*

Il bene è volontà, e non vi ha bene senza volontà; ma è la volontà in quanto vera, in quanto razionale, ragionevole. In questo senso si può dire, che il vero sia più del bene, il conoscere del volere; perchè è il vero quello che fa buono il bene, il conoscere quello che fa ragionevole, cioè, buono, il volere.

Ma il vizio di questo paragone e, in generale, di tutti i paragoni è quello di presupporre separati i termini del paragone: presupporli estrinseci l'uno all'altro, e poi paragonarli e così unirli e compierli estrinsecamente l'uno nell'altro.

Il vizio è questo: si considera il volere come un'attività indeterminata, neutrale, indifferente, vuota, che può tenere tutte le vie possibili, seguire tutte le possibili direzioni: esalare sè stessa in tutti i modi possibili; e come tale attività, non ha che fare col conoscere; è una facoltà *sui generis;* e nello stesso modo, cioè come qualcosa d'indeterminato e

indifferente, si considera il punto o la meta a cui s'indirizza il volere, l'oggetto del volere, l'agibile. E poi si dice: se il volere — questa attività indeterminata e indifferente — è illuminata e determinata dalla ragione o dall'intelletto; se segue quello che la ragion gli suggerisce, cioè il vero, si ha il bene; se segue il contrario, si ha il male; il volere non è in sè nè bene nè male; tutto dipende dall'intelletto. Così l'intelletto è più del volere.

D'altra parte, l'intelletto si considera come una facoltà anche *sui generis*, che in sè non ha niente del volere, come una inerte attività, che solo vede il vero e sa discernerlo dal falso, e che per sè sola non può far valere e realizzare nè l'uno nè l'altro; rassomiglia ad una persona che è tutt'occhi, ma non ha nè braccia nè gambe. Adunque, si dice: tutto dipende dal volere, il volere ci libera dalla naturale inerzia dell'intelletto; ci fa entrare nel campo dell'azione ecc. Così il volere è più dell'intelletto.

Secondo questo modo di vedere, lo spirito è di nuovo la società dello storpio e del cieco uniti dal bisogno: si soccorrono a vicenda, ma in verità l'uno non ha niente dell'altro, e, con tutta la società che fanno, l'uno rimane sempre storpio, e l'altro rimane sempre cieco. Lo storpio, paragonandosi al cieco, vedendolo camminare bello e spedito con le proprie gambe, avvertendo il suo proprio difetto, dice: beato il cieco! Ecco il volere, che è più dell'intelletto. E, d'altra parte, il cieco dice: beato lo storpio; se non altro, egli vede, e io non vedo niente! Ecco l'intelletto che è più del volere.

Questo paragone, e quindi la quistione sulla supremazia dello intelletto sul volere, o di questo su quello, è dunque qualcosa di falso, perchè è un'astrazione. È un'astrazione, perchè nè l'intelletto in sè è lo storpio, cioè senza volere; nè il volere è in sè il cieco, cioè senza intelletto.

Se il volere non fosse in sè l'intelletto, non sarebbe libero, non farebbe liberamente il bene; il bene, visto e additato dall'intelletto al volere, sarebbe sempre qualcosa di estraneo al volere stesso; e il volere, volendo il bene, non determinerebbe sè stesso (e questa determinazione è la libertà), ma sarebbe determinato da una potenza estrinseca alla sua natura. Il cieco è guidato dallo storpio; non è libero nei suoi movimenti. E d'altra parte, se l'intelletto non fosse in sè il volere; se il volere fosse una potenza estranea all'intelletto, l'intelletto — il conoscere, e quindi la verità, l'idea — sarebbe qualcosa d'impotente; la sua potenza, la sua attualità, sarebbe accattata e mendicata; lo storpio cammina, ma non da sè, bensì portato sulle spalle dal cieco.

La conseguenza di questa astrazione è, dunque, da una parte la impotenza del conoscere e della verità, e dall'altra la nessuna libertà del volere e del bene.

Il concreto è questo: il volere è l'energia, l'atto oggettivo, del conoscere; il bene è l'oggettività del vero.

Da ciò si vede, che il volere e il bene è in sè più del conoscere e del vero, ma non già come semplice volere e come semplice bene (agibile), sì come atto oggettivo del conoscere e del vero. Il che val quanto dire, che il conoscere e il vero, come non ancora atto oggettivo, è meno di sè stesso come atto oggettivo: l'Idea, unità di soggetto e di oggetto, come soggettiva, è meno di sè stessa come tale unità oggettiva.

Se il bene è l'oggettività del vero, è chiaro che, come si determina il concetto del vero, così si determina il concetto del bene.

Per noi il vero non è la semplice essenza delle cose senza il conoscere, il semplice oggetto (dommatismo); nè la semplice conoscenza di sè stesso, senza la conoscenza del mondo (criticismo); ma è l'essenza delle cose, che comprende in sè il conoscere; conoscenza del mondo e conoscenza di sè stesso, rivelazione oggettiva e produzione soggettiva: e ciò nello stesso atto.

E perciò il bene non è, da una parte, qualcosa per sè, qualcosa d'assoluto senza il volere, qualcosa di già fatto senza che il volere c'entri per nulla; di maniera che il volere in realtà non produca il bene, ma solo lo riceva, lo accolga, lo ammetta, lo pigli dov'è: nello stesso modo che, secondo il dommatismo, il conoscere non produce punto il vero, ma solo lo contempla e lo vede. O in altri termini il mondo sia buono senza il volere, come è vero senza il conoscere (concetto dommatico del bene).

Nè, d'altra parte, il bene è il semplice prodotto del volere: qualcosa che non è, ma solo deve essere: il dovere: la volontà che vuole solo il dovere, cioè sè stessa, la sua legge, il suo postulato, il suo imperativo (concetto critico del bene).

Il bene non è nè l'oggetto già bello e fatto senza il volere (una soluzione senza problema e ricerca, senza postulato o esigenza, senza dovere), nè il soggetto o il volere come perpetua tendenza o sforzo (eterno postulato senza adempimento); non è nè semplice essere immediato, nè semplice dover essere; ma è la ragione che conosce e vuole sè stessa: eterno problema, che è eterna soluzione. Il bene non è un punto che già c'è, un semplice passato, un semplice principio, qualcosa che è dietro le nostre spalle, come la fiaccola della caverna platonica; e non è un punto che deve essere, una semplice meta, un semplice avvenire, un passo al quale dobbiamo arrivare e poi non più, niente altro più che assoluto riposo. Il bene è, per così dire, il viaggio stesso: lo stesso sviluppo (andare, che è riandare).

Come il conoscere e il vero è categoria (non semplice funzione psicologica); così il volere e il bene è categoria (non semplice funzione psicologica, o concetto che

appartenga solo all'etica propriamente detta). È categoria perchè, come il Reale non è il vero Reale se non è conosciuto e non si conosce, così non è il vero e oggettivo Reale se non è voluto e non vuole sè stesso. Come la Ragione — il vero Reale, l'ordine assoluto del mondo — è necessariamente conoscenza di sè stessa, così è necessariamente volere di sè stessa.

§ 5.

Il Logo.

L'unità del conoscere e del volere, del vero e del bene, la Ragione, l'assoluta Ragione, l'ordine assoluto del mondo, in quanto conosce e vuole sè stessa: questa è l'Idea assoluta o il Logo.

Nell'Idea assoluta si compie il sistema della Ragione: e quindi la logica, che è appunto la scienza di questo sistema.

Si compie: perchè la Ragione, come conosciuta e voluta, conosciuta e voluta per sè stessa, come vero e bene, è adeguata assolutamente a sè stessa: è assoluto principio e assoluta conseguenza di sè stessa. Questa identità, non vuota, ma piena, di principio e conseguenza, questa assoluta adeguatezza, questa perfetta circolarità, questo vero che è il bene (che è voluto) e questo bene che è vero (che è conosciuto); questa teoria che è pratica, questo problema che è soluzione, questo dover essere che è essere, questo ideale che è reale; questa è la vera realtà: il sistema della pura realtà: il sistema della pura Ragione.

Questo è quel che Gioberti dice: l'Ente, e se ne sbriga con una parola. Noi, per sbrigarcene, abbiamo dovuto fare tutto questo viaggio.

Noi abbiamo esposto le determinazioni della Ragione: le categorie. Abbiamo cominciato da quella,

da cui dovevamo cominciare, cioè dal cominciamento: dalla Ragione come semplice essere. Abbiamo esposto le determinazioni dell'essere: qualità, quantità, misura; abbiamo visto come la qualità si risolve nella quantità, questa nella misura e la misura nella misura assoluta: nell'essenza. L'essere è l'immediatezza, l'essenza è l'unità negativa, neutrale, indifferente dell'essere: la semplice mediazione o riflessione. Le determinazioni dell'essere passano l'una nell'altra: quelle dell'essenza appariscono e si riflettono l'una nell'altra. Noi abbiamo esposto le determinazioni dell'essenza: l'essenza in sè stessa o come semplice riflessione (identità, differenza, principio), l'essenza come fenomeno (la cosa e la proprietà, la legge e i fenomeni), e la relazione essenziale; e l'unità dell'essenza e del fenomeno: l'attualità (l'attualità, la sostanza, la causa).

Abbiamo visto come la semplice causa si risolve nella causalità libera, la sostanza nel soggetto, la necessità nella libertà, l'essenza nel concetto; come il concetto sia l'unità dell'essere e dell'essenza, dell'immediatezza e della mediazione, dell'irrelativo e della relazione; cioè l'unità assoluta produttiva, positiva, creativa dell'essere, delle cose del mondo: cioè sviluppo.

Noi abbiamo esposto le determinazioni del concetto: il concetto in sè (concetto, giudizio, sillogismo), il concetto come oggettività, come mondo degli oggetti, come unità meccanica, dinamica, teleologica (esterna); e finalmente come unità della soggettività e della oggettività, del concetto e dell'oggetto: cioè l'Idea: l'unità del mondo come produzione assoluta di sè stessa, produzione di sè stesso come vita, come verità, come bene: come unità della verità e del bene.

Questa ultima verità, che è la verità di tutte le categorie — l'assoluta categoria — è l'Idea assoluta: il Logo.

Il Logo è il sistema delle categorie (delle determinazioni universali delle cose). Sistema vuol dire: che il Logo non è un composto di tanti pezzi, una conglomerazione. Il Logo — l'unità che è il Logo — è appunto lo sviluppo: la Dialettica. Perciò l'ultima categoria, l'unità del vero e del bene, comprende in sè tutte le altre e non è una tra le altre: è l'assoluta categoria, quella determinazione dell'ente, che comprende in sè tutte le determinazioni: l'entità stessa, l'entità assoluta: quello che enta. Gioberti doveva dire: non l'Ente crea, ma enta l'esistente.

Il Logo — l'entità assoluta — è la Ragione che conosce e vuole sè stessa. La Ragione, che conosce e vuole sè stessa come semplice Ragione, è la logica: la logica non è solo pensare, ma volere; io penso logicamente perchè voglio così pensare; il pensare così non è solo un atto teoretico, ma etico, un'esigenza etica.

Adunque, il vero Logo è la logica. La logica, che è tale come conoscenza della Ragione, è metafisica, come conoscenza delle determinazioni universali delle cose; ed è teoria della scienza, come quella scienza, senza la quale niente si concepisce e mediante la quale tutto si concepisce: come la scienza dei concetti.

Il Logo, come unità del conoscere e del volere, del vero e del bene, come entità assoluta, è la natura. E così quella che finora è stata logica o scienza del Logo, diventa scienza della natura.

FINE.

ERRATA-CORRIGE.

A pag. 297 lin. 21 *diversa*. corr. *diversità*.

INDICE.

---

24. V. IMBRIANI — **Studi letterari e bizzarrie satiriche** L. 5,—
25. L. HEARN — **Spigolature nei campi di Buddho** . » 3,50
26. C. W. SALEEBY — **La Preoccupazione ossia la malattia del secolo** . . . . » 4,—
27. K. VOSSLER — **Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio** . . . . » 4,—
28. G. ARCOLEO — **Forme vecchie, idee nuove** . . » 3,—
29. **Il pensiero dell'Abate Galiani** - *Antologia di tutti i suoi scritti editi e inediti* . . . . . » 5,—
30. B. SPAVENTA — **La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea** . . . . . » 3,50
31. G. SOREL — **Considerazioni sulla violenza** . . . » 3,50
32. A. LABRIOLA — **Socrate.** *Nuova edizione* . . . » 3,—
33. G. KOHLER — **Moderni problemi del Diritto** . . » 3,—
34-I. K. VOSSLER — **La Divina Commedia** *studiata nella sua genesi e interpretata* — Vol. I - Parte I. Storia dello svolgimento religioso-filosofico . . . . » 4,—
34-II. — Vol. I - Parte II. Storia dello svolgimento etico-politico . . . . » 4,—
35. G. GENTILE — **Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia** . . . . » 3,50
36. G. B. FESTA — **Un galateo femminile italiano del trecento** . . . . » 3,—
37. S. SPAVENTA — **La politica della destra** . . . . » 5,—
38-I. J. ROYCE — **Lo spirito della filosofia moderna** — Parte I. Pensatori e Problemi . . . . » 4,—
38-II. — Parte II. Prime linee d'un sistema . . » 4,—
39. R. RENIER — **Svaghi critici** . . . . » 5,—
40. E. GEBHART — **L'Italia mistica** . . . . . . » 4,—
41. A. FARINELLI — **Il romanticismo in Germania** . . » 3,—
42. A. TARI — **Saggi di Estetica e di Metafisica** . . » 4,—
43. E. ROMAGNOLI — **Musica e Poesia nell'antica Grecia** » 5,—
44. F. FIORENTINO — **Studi e ritratti** . . . . . . » 5,—
45. G. FERRARELLI — **Memorie militari del Mezzogiorno d'Italia** . . . . » 3,50
46. B. SPAVENTA — **Logica e Metafisica** . . . . . » 5,—